

Barão de Teive:
Emoção e Lucidez n'*A Educação do Estóico*

Filipa Silveira de Freitas

Dissertação de Mestrado em Filosofia Geral

Março, 2013



Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção
do grau de Mestre em Filosofia Geral, realizada sob a orientação científica do
Professor Doutor Nuno Ferro

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Professor Doutor Nuno Ferro a sua contínua disponibilidade e orientação na realização da presente dissertação.

Barão de Teive:
Emoção e Lucidez n'*A Educação do Estóico*

Filipa Silveira de Freitas

Resumo

A presente dissertação tem por intuito analisar um dos heterónimos menos conhecidos de Fernando Pessoa: o Barão de Teive. Através da sua única obra, em prosa, intitulada *A Educação do Estóico*, pretende-se perceber o ponto de vista do heterónimo sobre a realidade e constatar a coerência ou incoerência do seu discurso. Para esta abordagem é essencial, por um lado, o fenómeno da lucidez de que o heterónimo está impregnado e, por outro, da emoção, igualmente presente. A relação do autor com o mundo também se averigua por intermédio das críticas por ele dirigidas aos pessimistas, que funcionam como exemplos de inferioridade. Como consequência da sua perspectiva, analisaremos, ainda, em que medida o Barão de Teive é vítima da necessidade de criar uma arte superior libertadora que não se verifica. Por fim, pretendemos explorar o carácter duvidoso da verdade individual e em que medida influencia a visão do heterónimo sobre o binómio vida/morte.

PALAVRAS-CHAVE: Lucidez, Emoção, Realidade, Verdade, Vazio

**The Baron of Teive:
Emotion and Lucidity in The Stoic Education**

Filipa Silveira de Freitas

Abstract

The present dissertation focus on one of the less known heteronyms of Fernando Pessoa: the Baron of Teive. Based on his single work, in prose, named *The Stoic Education*, we intend to understand the heteronym's approach to Reality and the coherence or incoherence of his discourse. To do so, it is crucial, on one hand, to comprehend the phenomenon of lucidity, which impregnates the heteronym and, on the other, the phenomenon of emotion, equally present.

The author's relation with the world also reflects on the repairs made by him towards the pessimists, notoriously regarded as examples of inferiority. As a consequence, we shall analyse in what way is the Baron of Teive a victim of his own necessity for creating a superior and liberating art, that does not succeed. We also aim to explore the doubtful nature of individual truth, questioning in what way it influences the heteronym's view on life and death.

KEYWORDS: Emotion, Lucidity, Reality, Truth, Emptiness

Índice

Introdução	1
1. O peso da lucidez	7
1.1 A oposição pensamento/vida	7
1.2 O reconhecimento da vacuidade de todos os esforços	20
2. A crítica aos pessimistas	27
3. A impossibilidade de fazer arte superior	44
3.1 A não libertação pela literatura	44
3.2 A não libertação pela emoção	52
4. A imagem da verdade individual	62
Conclusão	74
Bibliografia	79

Introdução

Quem é o Barão de Teive? Pergunta aparentemente fácil e com resposta imediata, pois diríamos: um heterónimo de Fernando Pessoa. E, no entanto, a pergunta e a resposta comportam um universo de dúvida e de jogos de espelhos tão grande quanto a própria obra do autor. Mas aqui nem se sabe muito bem quem é verdadeiramente o autor. Se Pessoa, como Criador absoluto de personagens que se cruzam e se distanciam mutuamente, ou o Barão, como Ser autónomo oriundo de Pessoa, decerto, mas composto de tal modo que as suas linhas constroem uma personalidade, uma unidade própria, inigualável. Sabemos que o processo heteronímico de Pessoa é alvo de estudos contínuos, ora defendendo uma postura de autonomização dramática, isto é, de individualização das suas criações, ora apontando para um inevitável substrato que perpassa essa colectividade e que não poderia ser evitado mediante o facto de que Pessoa, mesmo na sua abrangência, ainda é finito. E nesta finitude muitas sementes podem desabrochar (e assim se testemunha, realmente, no seu universo literário), mas não pode, no entanto, ser interminável e verdadeiramente dissonante, no sentido em que, como observamos ao ler alguns dos seus heterónimos mais conhecidos – suponhamos Campos e Soares, e o próprio ortónimo -, não conseguimos impedir a constatação de semelhanças entre eles. E, no entanto, nada disto implica que cada um não seja, para o autor, uma unidade, onde não temos de interpretar o pensamento de Pessoa, mas sim o pensamento da personagem em causa. Não obstante a ficção inevitável inerente à fixação heteronímica e que passa pela atribuição de datas de nascimento e morte, de formações profissionais, etc., qual é o desejo do autor-Pessoa quando assim o estipula? A famosa carta que escreve a Adolfo Casais Monteiro é um testemunho da complexidade deste processo:

Começo pela parte psiquiátrica. A origem dos meus heterónimos é o fundo traço de histeria que existe em mim. Não sei se sou simplesmente histérico, se sou, mais propriamente, um histero-neurasténico. Tendo para esta segunda hipótese, porque há em mim fenómenos de abulia que a histeria, propriamente dita, não enquadra no registo dos seus sintomas. Seja como for, a origem mental dos meus heterónimos está na minha tendência orgânica e constante para a despersonalização e para a simulação. Estes fenómenos — felizmente para mim e para os outros — mentalizaram-se em mim; quero dizer, não se manifestam na minha vida prática, exterior e de contacto com os outros; fazem explosão para dentro e vivo-os eu a sós comigo. Se eu fosse mulher — na mulher os fenómenos histéricos rompem em ataques e coisas parecidas — cada poema de Álvaro de Campos (o mais histericamente histérico de mim) seria um alarme para a vizinhança.

Mas sou homem — e nos homens a histeria assume principalmente aspectos mentais; assim tudo acaba em silêncio e poesia...

Isto explica, tant bien que mal, a origem orgânica do meu heteronimismo. Vou agora fazer-lhe a história directa dos meus heterónimos. Começo por aqueles que morreram, e de alguns dos quais já me não lembro — os que jazem perdidos no passado remoto da minha infância quase esquecida.

Desde criança tive a tendência para criar em meu torno um mundo fictício, de me cercar de amigos e conhecidos que nunca existiram. (Não sei, bem entendido, se realmente não existiram, ou se sou eu que não existo. Nestas coisas, como em todas, não devemos ser dogmáticos). Desde que me conheço como sendo aquilo a que chamo eu, me lembro de precisar mentalmente, em figura, movimentos, carácter e história, várias figuras irreais que eram para mim tão visíveis e minhas como as coisas daquilo a que chamamos, porventura abusivamente, a vida real. Esta tendência que me vem desde que me lembro de ser um eu, tem-me acompanhado sempre, mudando um pouco o tipo de música com que me encanta, mas não alterando nunca a sua maneira de me encantar.

Lembro, assim, o que me parece ter sido o meu primeiro heterónimo, ou, antes, o meu primeiro conhecido inexistente — um certo Chevalier de Pas dos meus seis anos, por quem escrevia cartas dele a mim mesmo, e cuja figura, não inteiramente vaga, ainda conquista aquela parte da minha afeição que confina com a saudade. Lembro-me, com menos nitidez, de uma outra figura, cujo nome já não me ocorre mas que o tinha estrangeiro também, que era, não sei em quê, um rival de Chevalier de Pas... Coisas que acontecem a todas as crianças? Sem dúvida — ou talvez. Mas a tal ponto as vivi que as vivo ainda, pois que as relembro de tal modo que é mister um esforço para me fazer saber que não foram realidades.

Esta tendência para criar em torno de mim um outro mundo, igual a este mas com outra gente, nunca me saiu da imaginação. Teve várias fases, entre as quais esta, sucedida já em maioridade. Ocorria-me um dito de espírito, absolutamente alheio, por um motivo ou outro, a quem eu sou, ou a quem eu suponho que sou. Dizia-o imediatamente, espontaneamente, como sendo decerto amigo meu, cujo nome inventava, cuja história acrescentava, e cuja figura — cara, estatura, traje e gesto — imediatamente eu via diante de mim. E assim arranjei, e propaguei, vários amigos e conhecidos que nunca existiram, mas que ainda hoje, a perto de trinta anos de distância, oiço, sinto, vejo. Repito: oiço, sinto, vejo... E tenho saudades deles.¹

Excesso de imaginação, poderíamos dizer, mas a fertilidade intelectual de Pessoa deu origem a um universo significativo de criações literárias que passam não só pela poesia (maioritária), mas também pela prosa confessional, pelo drama (estático, como Pessoa lhe chama), pelas histórias policiais, pelos argumentos para filmes. E o processo de extrapolação é de tal modo uma presença na obra pessoana que nem os heterónimos escapam à sua própria elaboração heteronímica. Basta recordarmos Bernardo Soares, na sua melancólica descrição de infância, quando afirma:

Quando um dia consegui haver ás mãos o resto de umas pedras de xadrez, que alegria não foi a minha! Arranjei logo nomes para as figuras e passaram a pertencer ao meu mundo de sonho.

¹ Disponível em <http://casafernandopessoa.cm-lisboa.pt/index.php?id=4292> (consultado, pela última vez, em 8/01/13)

Essas figuras definiam-se nitidamente. Tinham vidas distintas. Morava um – cujo caracter eu decretára violento e sportsman – n'uma caixa que estava em cima da m[inha] cómoda, por onde passeava, á tarde quando eu, e depois elle, regressavamos do collegio, um carro electrico de interiores de caixas de phosphoros de madeira, ligadas não sei por que arranjo de arame. Elle saltava sempre com o carro a andar. (2010:98).

Trata-se apenas de brincadeira infantil? Talvez, mas não podemos deixar de ouvir ecos de Pessoa quando se transforma poeticamente noutros, ou quando a afirmação do desdobramento dos heterónimos vai mais longe, como sucede ainda com Soares que indica:

Várias personalidades. Crio personalidades constantemente. Cada sonho meu é immediatamente, logo ao apparecer sonhado, encarnado n'uma outra pessoa, que passa a sonhal-o, e eu não. Para crear, destrui-me; tanto me exteriorizei dentro de mim, que dentro de mim não existo senão exteriormente. Sou a scena núa onde passam varios actores representando varias peças. (2010:160-161)

Não é, então, fácil delimitar a fronteira entre criador e criação. De tal modo que se, por um lado, diversos testemunhos parecem corroborar a ideia da heteronímia como um processo sério, onde cada personagem tem um lugar definido e deve ser tratada como individual, outros apontamentos sugerem uma leitura diferente, como uma espécie de repentina lucidez que pretende conjugar toda a obra num mesmo Eu, consciente da ficção que estabeleceu, como parece Pessoa demonstrar numa carta a João Gaspar Simões:

Nunca senti saudades da infância; nunca senti, em verdade, saudades de nada. Sou, por índole, e no sentido directo da palavra, futurista. Não sei ter pessimismo, nem olhar para trás. Que eu saiba ou repare, só a falta de dinheiro (no próprio momento) ou um tempo de trovoadas (enquanto dura) são capazes de me deprimir. Tenho, do passado, somente saudades de pessoas idas, a quem ameí; mas não é a saudade do tempo em que as ameí, mas a saudade delas: queria-as vivas hoje, e com a idade que hoje tivessem, se até hoje tivessem vivido. O mais são atitudes literárias, sentidas intensamente por instinto dramático, quer as assine Álvaro de Campos quer as assine Fernando Pessoa. São suficientemente representadas, no tom e na verdade, por aquele meu breve poema que começa: «Ó sino da minha aldeia...». O sino da minha aldeia, Gaspar Simões, é o da Igreja dos Mártires, ali no Chiado. (1982:78)

É evidente a diferença entre as cartas que Pessoa envia a Adolfo Monteiro e a Gaspar Simões. Mas se há um grande carácter lúdico na própria dissonância do autor, ainda assim se mantém a questão sobre o intuito que embarca Pessoa nesta viagem de transformação. Tratando-se apenas de desejo literário, todo o arranjo dos heterónimos se

afigura dispensável, pois o homem que assina Fernando Pessoa poderia colher os seus próprios frutos. Mas a dimensão ficcional que existe é demasiado evidente para ser ocasional. Na verdade, ocasional não o poderia decerto ser, uma vez que se conhecem mais de cem heterónimos ou personagens literárias (termo que Pessoa usa numa carta a Gaspar Simões²). Embora a última designação seja atribuída a Soares, não podemos evitar seguir o que Fernando Cabral Martins e Richard Zenith afirmam sobre esta nomenclatura:

De todo o modo, a palavra «personagem» é, em Pessoa, mais forte do que no uso comum – porque extravasa da ficção e atinge a poesia, ou, por outras palavras, porque mostra de que modo todos os géneros literários implicam a constituição ficcional de um autor. Além de que, no caso citado do *Livro do Desassossego*, a «personagem literária» não aparece como um narrador, simplesmente, nem sequer como o autor ficcional de um diário, mas é designado no subtítulo como aquele que *compõe o Livro*, quer dizer, aquele que *escreve*. É, pois, um semi-heterónimo que tem a característica essencial do heterónimo: um outro autor. (2012:23)

E no meio deste labirinto autoral, onde se adequa o Barão de Teive? É ele, também, o autor de um conjunto de fragmentos reunidos num caderno manuscrito com o pertinente título *A Educação do Stoico*, seguindo-se a informação: *O Unico Scripto do Barão de Teive*. Único, mas importante, pois funciona como um livro de definição do heterónimo, isto é, como a reunião dos pensamentos e análises que o próprio efectua sobre si e sobre o circundante, revelando ao leitor a sua relação com a vida e com a morte, na qual termina através do suicídio. Como se distingue o Barão de Teive dos outros heterónimos ou o que o aproxima deles? É o próprio Pessoa que dá essa resposta:

Um as figuras insiro em contos, ou em subtítulos de livros, e assino com o meu nome o que elas dizem; outras projecto em absoluto e não assino senão com o dizer que as fiz. Os tipos de figuras distinguem-se do seguinte modo: nas que destaco em absoluto, o mesmo estilo me é alheio, e, se a figura o pede, contrário, até, ao meu; nas figuras que subscrevo não há diferença do meu estilo próprio, senão nos pormenores inevitáveis, sem os quais elas se não distinguiriam entre si.

Compararei algumas destas figuras, para mostrar, pelo exemplo, em que consistem essas diferenças. O ajudante de guarda-livros Bernardo Soares e o Barão de Teive — são ambas figuras minhamente alheias — escrevem com a mesma substância de estilo, a mesma gramática e o mesmo tipo e forma de propriedade: é que escrevem com o estilo que, bom ou mau, é o meu. Comparo as duas porque são casos de um mesmo fenómeno — a

² «Primitivamente, era minha intenção começar as minhas publicações por três livros, na ordem seguinte: (1) Portugal, que é um livro pequeno de poemas (tem 41 ao todo), de que o Mar Português (Contemporâneo 4) é a segunda parte; (2) Livro do Desassossego (Bernardo Soares, mas subsidiariamente, pois que o B. S. não é um heterónimo, mas uma personalidade literária)» (1982: 91)

inadaptação à realidade da vida, e, o que é mais, a inadaptação pelos mesmos motivos e razões. Mas, ao passo que o português é igual no Barão de Teive [e] em Bernardo Soares, o estilo difere em que o do fidalgo é intelectual, despido de imagens, um pouco — como direi? — hirto e restrito; e o do burguês é fluido, participando da música e da pintura, pouco arquitectural. O fidalgo pensa claro, escreve claro, e domina as suas emoções, se bem que não os seus sentimentos; o guarda-livros nem emoções nem sentimentos domina, e quando pensa é subsidiariamente a sentir.³

Se Pessoa descreve o seu heterónimo nestas linhas, não o descreve na sua totalidade, embora saliente a semelhança inegável que tem com Soares. Partilham um quadro existencial comum, mas a musicalidade de um não se concilia com a crueza do outro. O nosso objectivo, neste trabalho, é, então, analisar o manuscrito do Barão de Teive, servindo-nos, para tal, da edição crítica organizada por Jeronimo Pizarro e publicada na Imprensa Nacional-Casa da Moeda em 2007.

Tendo em conta o carácter fragmentário dos textos do Barão de Teive, a nossa análise não segue a sequência pela qual os textos se dispõem no caderno, pois as temáticas que temos intenção de salientar encontram-se dispersas pelo manuscrito. Dividimos, assim, o presente trabalho em quatro capítulos centrados nos elementos que mais se destacam no heterónimo e cujo cruzamento é inevitável para a elaboração de uma imagem e para a análise da coerência ou incoerência do autor. Deste modo, damos início com o grande tema da lucidez (extensível a toda a obra pessoana), salientando as ramificações que se estabelecem com Teive, seguindo-se o papel que alguns escritores pessimistas ocupam na percepção do heterónimo e de que modo se encontram afinidades ou disparidades entre eles; prosseguimos com a análise da falência do heterónimo na sua necessidade de fazer arte superior, de um duplo ponto de vista: por um lado, o papel fulcral da literatura e de como o heterónimo é perseguido pelo ideal de superioridade inatingível; por outro, a força da emoção que condiciona a visão do autor e as suas diferentes manifestações e consequências; por fim, pretendemos explorar, mediante os capítulos anteriores, o carácter dúbio da verdade individual e do processo de criação imagético que reflecte os diversos planos em que a mentira e a verdade constituem um jogo complexo.

Mediante este percurso, temos a intenção de estabelecer uma primeira leitura deste heterónimo que, não obstante ter sido publicado há mais de uma década por

³ Texto disponível em <http://arquivopessoa.net/textos/4279> (consultado, pela última vez, em 8/01/13)

Richard Zenith, não suscitou, ao longo do tempo, interesse aos estudiosos pessoanos, o que parece ser comprovado pela mínima bibliografia específica que encontrámos. Esta ausência de material não se pode justificar pela pequena contribuição literária do heterónimo, uma vez que, de entre as várias criações de Pessoa, Teive prima por ter um conjunto significativo de textos, ao contrário de muitas outras personagens literárias que assinam um ou dois papéis ou até nenhum, conhecendo-se apenas pelo nome que Pessoa algures escreveu. Mas Teive distingue-se destas criações e assina, então, uma pequena unidade literária que o caderno manuscrito contém. E, neste sentido, parece imprescindível, menos para compreender Pessoa, e mais para compreender o heterónimo, encetar a presente investigação, sabendo, contudo, que se trata de uma primeira aproximação, limitada, até, pelas condições formais do trabalho.

Saliente-se também que, mediante a discussão que exemplificámos acima sobre a heteronímia pessoana, optámos, neste trabalho, por tratar Teive como uma individualidade, uma unidade autónoma, uma vez que os seus fragmentos constituem, na sua totalidade, a afirmação de um ponto de vista único, específico, passível de delimitação e reflexão. Por conseguinte, conservámos a análise dentro do texto do heterónimo, evitando extrapolações para a demais obra de Fernando Pessoa, não obstante semelhanças encontradas, e somente em casos excepcionais estabelecemos comparações.

1. O peso da lucidez

1.1 A oposição pensamento/vida

A lucidez foi sempre, para Fernando Pessoa, o grande problema. Para o Barão de Teive não é diferente. Na verdade, revela-se, neste heterónimo, a base de todo o condicionamento existencial que analisaremos. Em que consiste a lucidez para Teive? Quais os motivos que subjazem a uma impossível rejeição dessa mesma lucidez? Em que medida verificamos que é nela que se concentra todo o gérmen da sua desolação, da sua melancolia e, por fim, do seu suicídio? São estas algumas das questões que abordaremos, mostrando a ligação que existe entre a força da lucidez e a conexão à vida estabelecida pelas emoções. É no velho conflito entre a razão e a emoção que encontramos matéria de análise para a formação da personalidade complexa de Teive e da sua relação consigo mesmo e com o que o circunda. Não nos alongaremos na definição destes conceitos, excepto no âmbito da elucidação do heterónimo e das relações que se estabelecem como estímulos ou negações vivenciais. Mas como afirma Pascal, este conflito está presente no Homem, e o Barão também não lhe escapa:

Cette guerre intérieure de la raison contre les passions a fait que ceux qui ont voulu la paix se sont partagés en deux sectes. Les uns ont voulu renoncer aux passions, et devenir dieux; les autres ont voulu renoncer à la raison, et devenir bête brutes (Des Barreaux). Mais ils ne l'ont pu ni les uns ni les autres; et la raison demeure toujours, qui accuse la bassesse et l'injustice des passions, et qui trouble le repos de ceux qui s'y abandonnent. Et les passions sont toujours vivantes dans ceux qui y veulent renoncer.⁴

Pascal descreve com precisão o caminho tumultuoso que apanha o Homem desprevenido e que o abala de acordo com a natureza de cada indivíduo e das circunstâncias que o afectam. Mas em Teive a dificuldade é indicada com precisão. Se o Homem é guiado, geralmente, pelo rodopio que o leva da razão à emoção e vice-versa, de modo que, por um lado, dá origem a um desequilíbrio contínuo entre os dois extremos, e, por outro, a uma inconsciência perante esse mesmo comportamento, Teive está condicionado pela força da lucidez que abarca impiedosamente a complexidade da

⁴

LE GUERN, M. (ed.), BLAISE PASCAL. Pensées, Paris, Gallimard, 1977, frag. 389

realidade e do Eu. Num processo em permanente desconstrução da ilusão, o heterónimo está sujeito à fragmentação. E tendo em conta que a lucidez é imanente ao sujeito, isto é, não corresponde a determinações da vontade (que se relacionam com a emoção, com a paixão, suportando as sensações de pertença à Vida), o sujeito é passivo e não tem escolha. A lucidez é autónoma no seu efeito sobre o indivíduo, condicionando a sua vivência através da análise detalhada da realidade, num processo que ao ser iniciado se torna interminável e desfigura toda a estrutura automática da existência. Por outras palavras, Teive está obrigatoriamente preso à lucidez, na medida em que a sua presença exclui necessariamente a hipótese de auto-engano, subjacente ao comportamento comum do indivíduo, isto é, a vivência constitui-se sobre um fundo sem fundamento, desenvolvido por ímpetos que, regra geral, não são passíveis de sustentação racional, de modo que a designada Vida abarca o que a lucidez elimina, no sentido em que a análise das acções, como Teive demonstrará, é castradora da própria acção. Assim, o heterónimo cumpre, na anulação da acção (e, por extensão, da vivência) o requisito de lucidez que impede outro caminho. Se a Vida depende de um conjunto de factores não racionais e que passam pela emoção, pelo desejo e pela vontade, a lucidez imiscui-se como um tentáculo que suga a actividade, revelando ao homem a incoerência que subjaz ao seu quotidiano e a ausência de justificação do que experienciamos como vida. A lucidez anula a possibilidade de vida, se realmente imposta, pois a nossa decisão sobre as coisas, por um lado, carece de racionalidade e, por outro, exige a ilusão dessa mesma racionalidade presente. A decisão deriva de um ímpeto que a análise racional impede, na medida em que suscita dúvidas, mas o homem crê basear os seus actos na razão ao invés de um conjunto de determinações variadas e inconscientes, que a análise evidencia.

Se o homem comum se rege, por um lado, pelo desencanto que o intelecto revela, também o faz, por outro, pela explosão vivencial que as emoções acarretam. Mas, para Teive, a lucidez sobrepõe-se à força da emoção. E, deste modo, o heterónimo está preso a uma contínua demonstração da falsa imagem da realidade e da forma como o homem imerge na vida de modo arbitrário, no sentido em que, como veremos, carece de reflexão. Para Teive, o problema reside na sua visão, logo reflexiva, que destrói as ilusões que compõem a existência diária, sobre as quais assenta a possibilidade de acção. Destruição esta que é perpetrada pela lucidez, na medida em que lhe demonstra que se a realidade não é una, é composta por um conjunto de determinações em constante mutação e, como tal, de impossível apreensão, o que, por sua vez, elimina a

noção de Realidade, baseada nos falsos conceitos de constância e unidade; a mesma lucidez revela-lhe, deste modo, como o ponto de vista vulgar está alicerçado sobre uma ilusão inconscientemente mantida em prol da vida, sustentada pelas emoções, desejos e vontade que regem a acção. Se Teive é lúcido e, por conseguinte, aniquilador da visão comum da existência, subsiste a um preço elevado de inevitável afastamento da vida, uma vez que o homem manifesta um desequilíbrio vivencial que o faz, por um lado, crer que a razão o guia na acção e, por outro, ser, na verdade, conduzido por tudo o que a razão exclui. Na consciência deste paradoxo, podemos afirmar que Teive revela uma inadequação ao meio que o circunda, uma forçosa inadaptação à vida, quando a vida se revela como acção. Teive não age. Não pode agir. Está imobilizado pela sua reflexão contínua que o obriga à rejeição, à anulação de si como ser vivente. Porquê? Não só porque a lucidez lhe mostra a ilusão subjacente à vida, mas também por uma necessidade de coerência que a primeira lhe impõe, se devidamente presente, e que atesta a impossibilidade de determinação de qualquer coisa, na consciência contínua da dúvida. Ao contrário do homem vulgar, Teive prima por ser um «millimetrista do pensamento» (Teive, 2007:25), isto é, vítima de uma clareza que a lucidez lhe evidencia e que não implica a obtenção da verdade do Todo, se tal existe, mas sim a anulação da ilusão inerente a todos os pontos de vista comuns, construídos a partir de um conjunto de teses infundadas - as crenças -, que influencia o comportamento e a análise da realidade. Mas a lucidez vai dar conta desta incoerência que a crença pressupõe e que obrigatoriamente rejeita, revelando a multiplicidade de determinações que a parcialidade que apreendemos comporta e que pressupõe não termos a capacidade de abranger a totalidade da existência que a lucidez denuncia. Teive é, assim, despedaçado por esta percepção, fustigado pela impossibilidade de fuga, pela contínua e iniludível consciência de construções que não se definem, por não poderem ser verdadeiramente agrupadas, e que representam o quadro ilusório da vida - a Realidade e o Eu.

Mediante a aguçada clareza que o distingue dos demais e que lhe impossibilita a crença num qualquer ponto de vista sobre a realidade, como pode Teive construir e atravessar a ponte que o conduza à imersão na vida? Como interagir com um mundo que requer, como princípio, a acção, contrária à reflexão? É este um dos principais dilemas do Barão. «A minha falta de impulso foi sempre, afinal, a fonte da origem d'estes males todos - o não saber querer antes de pensar, o não saber decidir do unico modo como se decide - com a decisão, que não com o conhecimento» (Teive, 2007:39).

Teive compreende que a acção só pode ter lugar na sua relação com o impulso, com o desejo, com a vontade. Mas para que estes se verifiquem, a consciência da complexidade da realidade tem de estar adormecida, uma vez que a cadeia do pensamento é inesgotável e elimina, no extremo, a possibilidade de agir. Teive está, neste sentido, condicionado pela lucidez que anula a emergência da vida, alicerçada sobre a inconsciência e que produz necessariamente ilusões sobre o que nos circunda e nos guia. Ciente desta dualidade, como pode Teive fazer parte da existência mais básica, quando está condicionado pela sua ausência de ilusão?

Na incapacidade que a lucidez lhe impõe de resgatar a ilusão da vida que a caracteriza como um fundo uno e desejável, tornando-se um terreno de cultivo de contextos susceptíveis de transformar o heterónimo, ele está sujeito à percepção da realidade como um conceito que se desvanece e se estilhaça continuamente. Não se trata apenas da fragmentação que tudo contém, mas também da obrigação que Teive sente de conhecer todos os recantos dessa multiplicidade de determinações. Mas consciente de que este objectivo não é viável, o heterónimo compreende que a intervenção não é passível de execução, pois está comprometida com um conjunto de factores que a condicionam e que desenvolvem a angústia como uma testemunha da complexidade da lucidez, conduzindo Teive à consciência de que «o pensamento, que em outros é uma bússola de acção, é para mim um microscópio d'ella, que me faz ver universos a atravessar onde um passo bastará para transpor» (Teive, 2007:39). Através do tom sério de Teive, ele dá conta do engano a que os indivíduos estão sujeitos e que consiste na crença de que a sua razão orienta a acção, ao passo que, para o heterónimo, a lucidez lhe revela o paradoxo desta assunção, uma vez que a razão é precisamente a anuladora de todas as condições que permitem a acção, se realmente exercida como agente. O que implica este engano a que o homem se sujeita inconscientemente ou até conscientemente, quando a sua revelação nem sempre é suficiente para mudar o paradigma que o rege? Se atentarmos nas teses que sustentam o nosso quotidiano, e que compõem todo o nosso substrato opinativo e emocional, verificamos com alguma facilidade que a aparente racionalidade das nossas escolhas e acções é apenas uma ilusão, na medida em que não há realmente justificação lógica no que cremos verdadeiro. Como indica Tad Brennan:

The act of believing, of assenting to the impression, is a kind of endorsement of the impression, saying 'yes!' to it, agreeing that it gets things right, that the world really is as the impression depicts it to be (and as the correlated proposition describes it to be). When we assent to an impression, we swing the whole weight of our actions and beliefs behind it, like jumping to grab a rope that will rescue us from a balcony. From there out, unless we reconsider it, we will act as though that impression is solid and reliable, and will make plans based on it (Brennan, 2007, 59)

É pelo pensamento que o absurdo da vida se revela e desvela a vanidade da realidade, onde não se encontra nenhum sentido e apenas se verifica a ausência de fundamento subjacente à acção do homem. E, por isso, Teive afirma como o seu pensamento lhe mostra a infinidade de coisas que o condicionam e que lhe impede qualquer acção. O complexo mundo que percebe e que está em contínua mudança, é, também, reflexo da ilusão de um quadro existencial definido. E perante a consciência deste vazio, a acção alheia revela-se um absurdo mais evidente, pois desprovida de qualquer justificação lógica, não obstante a ilusão contrária que subscreve o intelecto como principal guia. Assim, o engano a que os outros estão sujeitos e que os leva a crer que as acções praticadas têm fundamentação, está vedado para Teive, cuja análise lhe demonstra, pelo contrário, a multiplicidade de determinações que constituem a existência e, por outro, a consciência de a Vida ser regida pela disposição que a razão anula. O que conduz o indivíduo a fazer qualquer coisa é, em Teive, mitigado pelo poder da lucidez que lhe revela a incoerência alheia. O que impede imediatamente a acção do heterónimo é este abismo que a lucidez abre, no qual se agregam os indivíduos inconscientes do mundo e crentes no engano de que a sua razão está a par com a decisão. Teive não padece desta enfermidade e por isso está afastado da vida. E, no entanto, a força da lucidez não é suficiente para evitar, ocasionalmente, a emergência da necessidade da vida, quase melancólica, através das emoções.

Na dissecação da realidade Teive liberta-se, então, da ilusão inerente ao conceito de Realidade, conduzindo-o à aceitação de que o acto de fazer - a acção - não é, na sua complexidade e na impossibilidade de obter conhecimento de todas as suas implicações, um terreno propício, de modo que o heterónimo caminha na abdicação. Mas a abdicação só pode anular realmente o absurdo da vida quando levada ao extremo, como Teive fará, com o suicídio, na medida em que está minimizada pela inevitável consciência de que a sua existência ainda é uma imersão na vida, composta por um conjunto de acções que todo o vivente carrega e ao qual não escapa pela sua condição. Por outras palavras, a

consciência de Teive assume que a verdadeira abdicação só poderá ocorrer quando for eliminado como Ser, e, portanto, excluído do Todo. Até esse momento, ela assenta inevitavelmente no jogo perdido da rejeição do alheio, onde o desejo de não fazer parte está subjugado à sua existência como ser. Mas o que implica esta negação involuntária da vida? Implica que Teive compreende que «só tem parte na vida real do mundo quem tem mais vontade que inteligência, ou mais impulsividade que razão» (Teive, 2007:49). A lucidez é, por conseguinte, uma condenação da vida, não só da percepção vulgar da vida (suspensa no conjunto de requisitos variáveis, mas sem fundamentação), mas também e principalmente da impossibilidade de fazer parte da vida, que é vista como um quadro de multiplicidade angustiante e que existe na contradição com a razão. Mais do que a noção do absurdo alheio, a lucidez implica, também, uma necessidade de apreensão da totalidade, cuja amplitude e incoerência - o horror da vida - não são, naturalmente, passíveis de abrangência pelo sujeito, deixando Teive suspenso no seu «escrupulo da precisão» (Teive, 2007:20), sempre incompleto, prendendo-o ao perfeccionismo do pensamento, que constantemente analisa e reanalisa todas as possibilidades que se espraíam continuamente e se multiplicam.

O conceito de perfeccionismo é aplicado em Teive de modo diferente do comum. Se, geralmente, o entendimento que temos sobre o perfeccionismo representa a necessidade de aperfeiçoamento individual, que conduz o homem a uma espiral imparável de tentativas frustradas, porque sempre insatisfatórias, em Teive o conceito liga-se à complexidade da lucidez, de um duplo ponto de vista: por um lado, remete para a obrigatoriedade imposta de apreensão total da realidade e, por outro, para a consciência dessa impossibilidade. Na percepção de que o esforço para a perfeição é infecundo, Teive só pode, então, soçobrar na abdicação. O perfeccionismo é, assim, uma condição de rejeição, na qual a vontade não pode ter lugar, pois já está negada *a priori*:

Não se ousou o plano porque haveria de ser imperfeito; não se ousou torná-lo perfeito, ainda que não pudesse realmente sel-o, porque a convicção de que não seria perfeito quebrou a vontade com que ele, ainda que imperfeito, sempre se poderia tentar. Nem me ocorreu nunca que o plano, embora imperfeito, poderia ser mais perfeito que o do inimigo. É que o meu vero inimigo, vitorioso contra mim desde Deus, era aquela mesma idéia de perfeição, que me saíra á frente antes de todas as hostes do mundo, na vanguarda trágica de todas as armadas do mundo (Teive, 2007:40).

Atingir a perfeição não é, para Teive, a idealização de si e a consciência da sua inacessibilidade, mas remete principalmente para a própria impossibilidade de idealização. Mais do que a consciência do esforço sobre-humano que o perfeccionismo pressupõe, e que, por si só, já seria passível de conduzir à desistência, Teive apercebe-se da inviabilidade desse ideal, até por este implicar a crença na unidade da Realidade, ilusão que lhe está vedada, como vimos, na percepção da fragmentação e incoerência alheias que a consciência lhe apresenta, assim como da necessária procura de um conhecimento inatingível. E, por isso, ele afirma que «o escrupulo da precisão, a intensidade do esforço de ser perfeito - longe de serem estímulos para agir, são faculdades íntimas para o abandono» (Teive, 2007:20). Abandono do quê? Do desejo ilusório de fazer parte da existência, que redundará na abdicação. Como Teive afirma, «a conducta racional da vida é impossível» (Teive, 2007:47). A inteligência não pode, então, conceber um quadro existencial, pois contraria essa mesma concepção, imobilizando a vida. E, assim, «desde que existe intelligencia, toda a vida [é] impossível» (Teive, 2007:47), e só a abdicação que leva à morte é coerente. A necessidade de conhecimento e de análise dos constituintes da vida impossibilitam a própria vida. E a tentação que esse conhecimento comporta justifica a analogia de Adão: «E então compreendi o que talvez está occulto no mytho da Queda: bateu-me no olhar da alma, como um relampago batera no do corpo, o terrível e verdadeiro sentido d'aquella tentação, pela qual Adão comera da Arvore dicta da Sciencia» (Teive, 2007:47). No súbito ímpeto de perceber a fundamentação da existência, ou de jogar o papel de Deus, o homem perde o seu lugar como ser vivente ou anula-se na ilusão de que é possível conjugar a razão e a emoção numa balança equilibrada que permita construir um conjunto de motivações e argumentos sustentadores da vida. Mas querer conhecer é um desejo de morte, mesmo que inconsciente. E em Teive essa consciência traduz-se num «ascetismo involuntario e frouxo das naturezas em quem a intelligencia é como uma circulação do sangue, uma condição fundamental, uma base organica, da vida» (Teive, 2007:54). Notemos o paradoxo que Teive estipula: a inteligência, para ele, funciona como a fonte da vida, com a oposta função de anular essa possibilidade. Na ironia que estabelece com as condições que regem a existência física, a inteligência é, então, uma intoxicação que não se pode curar. E, deste modo, o heterónimo está sujeito à imobilidade que o perfeccionismo acarreta e que se manifesta na necessidade de abarcar a totalidade da vida:

Nunca pude conceder a mim mesmo a auctorização para o meio-termo, para qualquer coisa menos na obra que a minha personalidade inteira e a minha ambição toda. Se eu houvesse reconhecido na minha intelligencia uma incapacidade para a obra synthetica, teria soffreado o meu orgulho, reconhecendo-o por loucura. Mas a deficiencia não esteve nunca na minha intelligencia, capaz sempre de grandes syntheses e de poderosas systematizações. O meu mal esteve na tibieza da vontade contra o exforço medonho a que essas inteirezas me compelião. (Teive, 2007:48-49)

Não basta ser lúcido. Não basta percepção a incoerência da vida. Exige-se, então, em Teive, a superioridade da inteligência que abrange mais do que o absurdo inerente à vida, ou a ausência de reflexão no comportamento humano. Exige-se tudo, a procura constante e imparável da totalidade, a dúvida que não se anula e que mantém a impossibilidade presente. E nesta necessidade infecunda de abrangência, a vontade não sobrevive, porque a perfeição desejada implicaria uma transformação de Teive-homem em Teive-Deus.

Impedido de perfeição, cujo conceito se esvazia com a lucidez, o heterónimo é coerente no mais concreto da sua existência - a sua relação com o corpo e com as sensações, que são, geralmente, fonte da vida. Mas para Teive trata-se, pelo contrário, de evidenciar a força da consciência em detrimento das sensações que, por si mesmas, não passam de sombras que o assaltam, mas que não o manipulam. E na separação que se estabelece entre a consciência das coisas e a sensação, Teive afirma: «Tive sempre um apreço mais alto pela consciencia que pelas sensações agradaveis da minha pelle» (Teive, 2007:29). A predominância da consciência deriva da percepção do fundo não fundamentado das sensações, que, em si mesmas, estão excluídas do âmbito intelectual e cuja manifestação só é aceitável quando passa pela rede do intellecto, isto é, quando se transforma em consciência de sensação, ou, por outras palavras, quando se torna conhecimento.

Retomando a afirmação do heterónimo sobre o apreço que tem, não podemos deixar de notar que se trata de um jogo linguístico, na medida em que o apreço, neste sentido, exclui-se do campo das emoções, na medida em que se direcciona para o desejo de saber, de conhecer as sensações, ao invés de senti-las. Todavia, como veremos, esta rejeição da sensação e da emoção não é extremista, o que mantém Teive ao nível do homem e não do supra-homem que deseja ser, apenas regido pela lucidez. E contudo o

heterónimo separa a relevância da sensação e da consciência, sugerindo, então, que a primeira não domina a segunda, o que influencia o seu ponto de vista. E na medida em que afirma esta dicotomia, a coerência evidencia-se quando propicia: «na única operação cirúrgica, que me fizeram ainda recentemente (a amputação da perna esquerda), só acedi à anestesia local» (Teive, 2007:29). Nesta escolha Teive anula a sensação, mas não a consciência que se mantém com a vigília. Mas é certo, também, que a cirurgia que redundou na amputação funciona como espelho da incompletude do heterónimo que, assim, está sujeito a uma dupla fragmentação. Mas se Teive prima pelas referências imediatas à sua percepção sobre o mundo, onde a incompletude que o caracteriza se vai tornando evidente, também desvia, por vezes, o seu discurso no tempo, em direcção ao seu passado que, embora não seja fonte de saudades, como veremos, revela, contudo, um carácter tendencialmente introspectivo e propício à sua abdicação futura. É o que sucede com a apetência que sentia, em criança, pela solidão. Teive refere «a indulgência de todos os meus caprichos e vontades - alias quasi nullos, consistindo, quasi, no só desejo de solidão» (Teive, 2007:32). Na afirmação de que a sua vontade nunca teve um lugar predominante, a solidão surge como a possibilidade de centramento, de reflexão e de minimização dos efeitos das acções, revelando já a lucidez que começa a atormentar a sua existência na procura das condições vivenciais que não são passíveis de cumprimento e que impedem, então, a sua inserção na vida. E neste caminho de afastamento, Teive tende necessariamente para o abstracto que «foi sempre para mim mais impressionante que o concreto» (Teive, 2007:29), já manifestado na infância, pautada por episódios invulgares, onde o vazio e o desconhecido são preponderantes:

Recordo-me de que, em creança, não tinha medo de ninguém, nem de bichos; mas tinha, sim, medo de quartos escuros... Recordo-me de que essa singularidade aparente desorientava a *psychologia simples* de que me rodeavam.
/Também, ao contrário do /vulgar/, tive sempre mais medo da morte do que de morrer.
(Teive, 2007:29)

Ao invés dos comuns medos infantis revelados pelo desconhecido, mas palpável, pois manifestado em formas corpóreas, Teive cede ao medo do que não tem contornos, a escuridão, que remete para um horizonte de possibilidades, num terreno onde predomina o que não é visível. Se a realidade é definida, geralmente, pelos objectos que nela se evidenciam, isto é, pelo campo do que se vê (do que se apresenta aos sentidos), a

escuridão é, pelo contrário, símbolo de dúvida, do que está por preencher, do que não é nítido. Representa, também, o caminho de Teive, com dúvidas, incertezas, vazios existenciais, em constante luta entre o que o raciocínio lhe dita e o que algumas emoções perturbam. Semelhante é a sua relação com a morte. Mais do que o acto em si, físico, que o poderia amedrontar, Teive não receia a dimensão palpável da morte, mas sim o desconhecido inerente à totalidade do seu significado, inapreensível. A morte só é reconhecida no contacto que exerce com o concreto - o corpo -, para além do qual se perde. O desconhecido significado do conceito de morte é, por um lado, fonte de insegurança, pois escapa inevitavelmente a qualquer tentativa de controlo, e, por outro, fonte de fascínio que exerce poder sobre Teive, na sua sistemática necessidade de conhecimento. Mediante estas condições, a lucidez de Teive torna-se incontornável, até ao momento em que a acção, como principal constituinte de pertença à vida, é rejeitada.

A realidade, para o heterónimo, nesta angústia, desconstrói a visão alheia que mantém e desenvolve ilusões que permitem a existência, e, por oposição, afunda Teive num plano de fragmentação e de esvaziamento. Assombrado pelo raciocínio e pela consciência de si e da sua inevitável falência existencial, o heterónimo reconhece esse vazio, pois compreende que «a primeira função da vida é a acção, como o primeiro aspecto das coisas é o movimento» (Teive, 2007:43). A primeira função da vida é a acção, pois é através dela que pertencemos à existência, que interferimos nela, uma vez que sem movimento - e isto é uma acção - o ser não pode existir. Mediante o contínuo conflito entre as mais diversas teses que sustentam ou podem sustentar o comportamento - a acção - e que, consoante as escolhas, influenciam o regime de sentido da realidade, o Homem está dependente desta espiral crescente constituinte das suas possibilidades e que criam o seu quadro existencial automático, prendendo-o à vida, de modo que quanto mais o sujeito age, mais cresce o seu sentimento de pertença. Mas para Teive esta base da vida não é viável, o que leva, por conseguinte, à estagnação e à rejeição. E se o que «não fizemos, não o fomos» (Teive, 2007:43), o que define o ser é, fundamentalmente, a acção, baseada num conjunto de condições/teses não analisado.

Se para o heterónimo a lucidez fragmenta e elimina a ilusão dos requisitos vivenciais, só se mantém o esvaziamento existencial que o anula como ser. Mas o que subjaz nesta consciência da ilusão alheia? Subjaz a noção de que toda a acção é regida por um conjunto de factores onde a razão interfere com pouca exigência, de modo débil,

isto é, a acção advém de condições infundadas, pois a reflexão inicia um processo imparável de análise de possibilidades que, no extremo, anula o impulso para agir. Para que este tenha lugar, a lucidez tem de ser excluída, uma vez que pressupõe o auto-engano inconsciente, isto é, a ilusão de que a vida é conduzida pela Razão, de que a realidade tem uma unidade e de que as nossas crenças são verdadeiras. Nenhum ponto de vista subsiste num ser activo que não assume estas condições. Vejamos que o processo de análise de acção pressupõe a crença de que conseguimos prever as consequências dos actos e que eles se limitam a uma esfera de influência determinada. Mas uma análise mais aguçada revela, na desconstrução da ilusão da unidade de realidade, que não é possível apreender a multiplicidade de elementos que constituem o mundo e, por conseguinte, exclui-se a capacidade de prever os efeitos das acções. E por isto Teive afirma que «não há acção, por pequena que seja - e quanto mais importante, mais isso é certo - que não fira outra alma, que não magoe alguém, que não contenha elementos de que, se tivermos coração, nos não tenhamos que arrepender» (Teive, 2007:54). A acção tem por base o engano inconsciente que o homem mantém e que, se tornado manifesto, redonda no paradoxo que Teive reconhece e testemunha. E nesta lucidez do heterónimo desaparece a possibilidade da acção voluntária, de modo que se agrava e fundamenta o esvaziamento existencial que provém da complexa rejeição da vida, assente na incapacidade de manter ilusões, isto é, de se constituir com base na crença.

A crença é o fundamento de qualquer acção, atitude ou desejo. Caracteriza-se pelo assentimento a uma determinação que carece de evidência, mas cuja ausência espalha a existência até à sua anulação. É na crença que assentam os pilares em que subsiste a ilusão sobre o que somos e fazemos. Mas em Teive este processo está debilitado pelo «conflito entre a necessidade emotiva da crença, e a impossibilidade intelectual de crer» (Teive, 2007:43-44). A lucidez, na sua desconstrução inesgotável da realidade, na fragmentação a que sujeita tudo o que a transcende, e até o que a constitui, na força incontornável da sua amplitude, não só desfaz qualquer crença, como também parece eliminar a possibilidade de crer, deixando Teive no abismo infundável e insuportável do Nada, levando-o a afirmar, então, que «o meu estado de alma é aquele em que assentam os grandes mysticismos, as renunciadas transcendentais; elles, porém, assentam na fé, e não tenho fé. É, até, o não ter fé, ou o não poder, ou não saber, tel-a, que constitue a base do mesmo vácuo proprio da consciencia do mundo» (Teive,

2007:29). O que significa esta renúncia? A fé constitui-se como evidência que fundamenta a acção, como base de construção de sentido das coisas, de perspectivas sobre a realidade. Mas esta ligação não se funda na razão, e, por conseguinte, não tem justificação lógica nem valor de verdade comprovado, pois variável segundo o indivíduo. E para Teive não é possível aceitar essa condição, o que implica que a vida perde a sua estrutura, revelando-se inconsistente, incoerente e impossível de manter. Para exemplificar a incoerência alheia que testemunha, e que se evidencia na disparidade entre a crença e o comportamento, Teive refere a relação complexa que o homem tem com a religiosidade e como essa relação é duvidosa:

Pensar como espiritualistas, agir como materialistas. Não é absurda a doutrina: é, afinal, a doutrina espontanea da humanidade inteira.

O que tem sido a vida da humanidade senão uma evolução religiosa// sem influencia sobre a vida quotidiana?

A humanidade é attrahida pelo ideal, e quanto mais alto e anti-humano fôr o ideal, mais (se fôr /progressiva/) será attrahida; a practica da sua vida vulgar, porisso vae de povo para povo, de era para era, de civilização para civilização. A humanidade civilizada normal abre os braços a uma religião que prega a castidade, a uma religião que prega a igualdade, a uma religião que prega a paz. Mas a humanidade normal procria, combate-se e contrasta sempre; assim, até que acabe, sempre fará. (Teive, 2007:33)

Na descrição do comportamento do homem, Teive define com precisão a incoerência que se verifica. Na descoberta de elementos mais complexos do que o mundo palpável, e que contribuem para a complexidade da vida, o Homem é incapaz de adaptar os dois substratos. Por outras palavras, indica o heterónimo a dualidade que existe entre a acção e o que lhe subjaz. Já não se trata apenas de uma não verificação da crença, que, se concreta, conduziria à sua eliminação, e, como tal, estamos fora do âmbito do auto-engano já referido. O que Teive pretende mostrar com este exemplo é um novo nível de incoerência levada a cabo diariamente, ou seja, o modo como a aceitação real de um princípio, como o da igualdade, perde o seu lugar quando confrontado com interesses individuais. Não obstante a humanidade se reger pela procura de um caminho de aperfeiçoamento que permita a convivência colectiva e a melhoria existencial dos seus habitantes, observamos, contrariamente, uma constante anulação imediata desse mesmo princípio em prol do seu oposto ou de algum desvio que sirva um propósito mais directo. O ponto de vista é construído, então, na contradição entre o ideal e o imediato, de modo inconsciente, revelando que o paradoxo é estrutural, pois salienta uma ilusão de unidade entre o presente efectivo e a idealização

quando, na verdade, não há possível concordância ou conjugação entre os dois termos. E neste paradoxo se define o Homem como um ser passível de um ideal que rejeita facilmente perante o quotidiano da existência. E na relação com a religião, que aborda o sentido da vida, o Homem manifesta toda a sua incoerência.

Mediante esta concepção de que a natureza humana é guiada por falsos quadros existenciais, a lucidez de Teive inviabiliza a vida, e institui-se, no heterónimo, a noção de que está perante um constante vazio, impedido da segurança da ilusão e suspenso sobre o Nada que se evidencia. E na percepção de que as possibilidades existenciais são ilusões às quais não pode aderir, surge a grande consciência da futilidade da vida que, por fim, o conduzirá ao torpor do tédio, sobre o qual percebe a inconsistência do mundo até ao impulso final do suicídio. Na incapacidade de subsistência existencial, condenado pela aguda lucidez que o massacra e o rodeia de esvaziamentos, afirma, então, Teive que «se hoje caminho para a morte voluntária, é que o contacto do condenado se me tornou impossível. Não é a dor moral que me leva a matar-me; é a vacuidade moral em que a dor assenta» (Teive, 2007:29).

1.2 O reconhecimento da vacuidade de todos os esforços

O que perdura a partir do momento em que Teive tem consciência da ilusão da realidade, da impossibilidade de determinação de sentido? Como pode o heterónimo sobreviver ao vazio existencial que percepção continuamente, assumido na sua lucidez? Não pode, e só a abdicação surge como solução. Mas a abdicação implica, pelo processo de renúncia, um contínuo afastamento de possibilidades. E no vazio que esse caminho apresenta espreita o horror do Nada, sempre presente, e que faz emergir a força do Tédio. Como Kierkegaard afirma, «a minha alma perdeu a possibilidade. Se eu desejasse alguma coisa, não desejaria nem riqueza, nem poder, mas sim a paixão da possibilidade - o olho que, em tudo eternamente jovem, eternamente ardente, vê a possibilidade» (Kierkegaard, 2011:41). Tal como em Kierkegaard, há o desejo de ilusão que permite a emergência da vida, numa saudade que Teive também manifestará na melancolia que o atravessa, por vezes, num processo que alterna com o tédio, que o leva ao reconhecimento da «mais profunda e a mais mortal das secas dos séculos - o conhecimento íntimo da vacuidade de todos os esforços e da vaidade de todos os propósitos» (Teive, 2007:19). Há, ainda, o desejo da paixão que se direcciona para fora dela, que vê, no objecto, a causa da sua existência, num caminho de permanente exteriorização, como indica Pascal:

Nous sommes pleins de choses qui nous jettent au-dehors.
Notre instinct nous fait sentir qu'il faut chercher notre bonheur hors de nous. Nos passions nous poussent au-dehors, quand même les objets ne s'offriraient pas pour les exciter. Les objets du dehors nous tentent d'eux-mêmes et nous appellent quand même nous n'y pensons pas. Et ainsi les philosophes ont beau dire : rentrez-vous en vous-mêmes, vous y trouverez votre bien; on ne les croit pas et ceux qui les croient sont les plus vides et les plus sots⁵.

Na procura do que está fora do sujeito e que pode ser nomeada como felicidade, Teive não consegue participar, não obstante o seu desejo, uma vez que, no decurso do que foi analisado, compreende o esvaziamento que a lucidez lhe impõe, no desvelamento de que tudo é vão, de que tudo carece de reflexão, de fundamentação, e que assenta em determinações variáveis e sem ligação com a verdade. O que sucede

⁵ LE GUERN, M. (ed.), BLAISE PASCAL. Pensées, Paris, Gallimard, 1977, frag. 133

quando Teive tem consciência desta vanidade? Surge uma necessidade de abdicação que o vai anulando como possível ser vivente. E, todavia, nota-se, ocasionalmente, o tom da tristeza que caracteriza o desejo infrutífero de vida. Mas se esta saudade se imiscui na destruição que experiencia, não anula, contudo, o caminho de abdicação que o afasta mais das margens do mundo. E nos poucos actos que se vê obrigado a realizar, Teive denuncia o cansaço que aparece no conflito da lucidez com a vida. A rejeição do mundo é, por conseguinte, uma necessidade incontornável e que se testemunha claramente na relação de Teive com o Amor. Na oportunidade de estabelecer uma relação amorosa, através do casamento com uma mulher de diferente estatuto social, o heterónimo dissecar essa acção, procurando entrever as suas consequências, num processo de crescente desconforto, manifesto na querela entre o desejo, o orgulho e a lucidez, levando-o, por fim, à desistência:

Tive um dia a ocasião de casar, porventura de ser feliz, com uma rapariga muito simples, mas entre mim e ella ergueram-se-me na indecisão da alma quatorze gerações de barões, a visão da villa sorridente do meu casamento, o sarcasmo dos amigos nunca íntimos, um vasto desconforto feito de mesquinhez, mas de tantas mesquinhez que me pesava como a comissão de um crime. E assim eu, o homem de intelligencia e de desprendimento, perdi a felicidade por causa dos vizinhos que desprezo. O modo como vestiria, as maneiras que teria, como receberia em minha casa, onde porventura eu não tivesse que receber alguém, quantas deselegancias de phrase ou de attitude a sua ternura me não pudesse fazer esquecer nem a sua dedicação velar - tudo isso se me erguia como um espectro de coisas serias, como se fosse um argumento [...]. (Teive, 2007:53)

Este fragmento é importante para percebermos que a lucidez também tem os seus limites e que Teive, não obstante uma assumida postura racional, é abalado por matizes emocionais que o condicionam e que alteram a sua disposição. É o que sucede com a possibilidade de casamento. Apesar da dissecação intelectual do acontecimento evidenciar que as diferenças entre o heterónimo e a rapariga não são pertinentes, a obstrução parte da emotividade despertada. Atentemos nas imagens que o Barão invoca. Trata-se, por um lado, do peso da opinião alheia, que devia ser emocionalmente insignificante para o heterónimo, mas cujo julgamento superficial faria da acção de Teive um alvo de paródia e, por outro, da simplicidade intelectual que a rapariga demonstraria posteriormente e que não poderia ser minimizada pelos afectos consagrados, uma vez que colidiria com um determinado substrato da condição social do heterónimo, assinalada por amigos pouco íntimos (e, como tal, supostamente menos

relevantes). A possibilidade do riso, mesmo que implícita, tem um efeito castrador, de modo que constitui, para um homem aparentemente regido pelo intelecto, mas incapaz de reprimir o orgulho, uma fonte de rejeição, apesar desta agravar o seu esvaziamento existencial com a eliminação da possibilidade do amor. Num jogo complexo entre as emoções e a força da lucidez, o «desprendimento» de Teive revela-se, afinal, uma máscara social que cai na consciência de si mesmo. E mesmo no desprezo que o heterónimo sente pelos indivíduos que o circundam, o seu peso não consegue, no entanto, anular a importância de que se reveste a hipótese de ridicularização a que estaria sujeito, como uma forma de correcção, de acordo com Bergson:

Qualquer pequena sociedade que se forme, no seio da sociedade maior, é levada, assim, por um vago instinto, a inventar uma forma de correcção e amansamento para a rigidez de hábitos contraídos fora dela, que é preciso modificar. A sociedade propriamente dita não procede doutra maneira. É preciso que cada um dos seus membros esteja atento ao que o circunda, se modele ao ambiente que o cerca, que evite enfim, encerrar-se no seu carácter como numa torre de marfim. E é por isso que ela suspende sobre cada um, senão a ameaça duma correcção, pelo menos a perspectiva duma humilhação que, por ser leve, nem por isso é menos temida. Tal deve ser a função do riso. (Bergson, 1993:98)

Se, por um lado, o casamento não ser realizado elimina a possibilidade de Teive ser alvo do riso alheio e da pressão subjacente, por outro, implica, pela sua anulação, a exclusão da sociedade como ente activo, uma vez que o heterónimo subsiste na rejeição daquilo que o tornaria um elemento social comum, tendo também em conta que o seu estatuto já lhe permite gozar de uma ociosidade que a poucos é permitida, através da qual imediatamente se estabelece distância com os outros, sujeitos a diferentes regras de inserção social. A negação do casamento anula, então, a possibilidade de pertença, numa dupla rejeição social e biológica: por um lado, a negação da instituição como instituição, e, por outro, do implícito papel de procriação que permite a continuação da espécie. Não aceitar o casamento é estar fora da norma social, alimentando, assim, o afastamento de Teive em relação aos outros, que funcionam como pressões de natureza emocional.

Na anulação social do casamento e do ideal do Amor, Teive abdica, por conseguinte, do único fenómeno que poderia reverter a sua situação de proscrito. Mas a sua lucidez é imperativa e é por esta consciência que precisa de desfazer todos os contratos com a vida, numa desolação evidente que ilustra, pela melancolia de que se

reveste, o íntimo desejo de pertença:

Lembro-me ainda, com uma precisão em que intercala o perfume vago do ar da primavera, da tarde em que, meditando todas estas coisas, decidi abdicar do amor como de um problema insolúvel. Era em Maio - num Maio de verão suave, florido pelas pequenas extensões da quinta em varias côres esbatidas pela queda lenta da tarde começada. Eu passeava remorsos de mim entre os meus poucos arvoredos. Havia jantado cedo, e seguia, sosinho como um simbolo, sob as sombras inuteis e o sussurro lento das ramagens vagas. Tomou-me de repente um desejo de abdicação intensa, de claustro firme e ultimo, uma repugnancia de ter tido tantos desejos, tantas esperanças, com tanta facilidade externa de os realizar, e tanta impossibilidade intima de o poder querer. Data d'essa hora suave e triste o principio do meu suicidio. (Teive, 2007: 53-54)

A descrição de Teive revela a tristeza que o abala na sua incapacidade de fazer parte da vida, como um amargo saber-se fora de tudo e, no entanto, desejar essa totalidade. Não é já a fria decepção do nivelamento das possibilidades que o tédio afirma, mas a sensação vaga de um desconsolo íntimo, de um nunca poder ser diferente, de um desejo vasto de pertencer ao mundo, com a clara consciência da sua impossibilidade. Num momento de clarificação, a abdicação toma o seu lugar como solução indesejada mas necessária. Teive deseja a vida, deseja o amor. Mas não consegue realizar esse desejo. Está preso na sua lucidez que inviabiliza a existência. Não é, naturalmente, indiferente a linguagem que emprega para descrever o momento dessa profunda aceitação da sua incapacidade. É no contacto com as condições propícias ao encontro do amor que se manifesta a sua renúncia. A melancolia que o caracteriza reveste-se da tristeza de um desejo sempre por cumprir. E na consciência dessa prisão sem escapatória, a tristeza e a pena sobressaem como sentimentos que não têm força para abalar o reconhecimento da vanidade das coisas e para contrariar a frustração de estar fora da vida.

A renúncia do amor, numa bela tarde de Maio, é representativa da sua inaptidão existencial e da sua inevitável anulação. Não se trata apenas da rejeição do amor de alguém, o amor não retribuído, o amor parcial, mas sim do Amor na totalidade. A negação da vida está dentro do indivíduo, é implacável na sua evidência e impossível de contrariar. Teive não podia ter uma visão diferente do mundo e a consciência de não poder mudar causa-lhe, então, a angústia, o desespero e a pena. No reconhecimento de que o sentimento primordial do amor lhe está vedado, toda a vida também lhe está vedada. E emerge, nesta consciência, a culpa do indivíduo que sente a necessidade de

aderir à vida, de pertencer, mas que está incontornavelmente perdido no abismo dessa impossibilidade. O remorso que o heterónimo sente vai ao encontro deste íntimo desejo infrutífero de querer a ilusão da vida, de sentir uma paixão vã pela vida (pois não é alcançada), um compromisso que nunca lhe dá o que ele procura (pois nem ele sabe o que realmente procura nesta necessidade de adesão à vida). Teive torna-se, assim, um melancólico, em desavença consigo mesmo, sujeito à contradição que a razão lhe mostra e a pena que essa visão lhe suscita. E, num impulso, revela-se a vanidade dessa discórdia interior e o cansaço final da desistência que a abdicação abrange. Já não só a renúncia do amor é condição da sua desolação, mas tudo se torna insuportável, todos os ímpetos, todos os desejos, todas as vontades são esvaziadas de significado, transformando Teive numa forma sem conteúdo, numa transfiguração de homem em vácuo, que o leva à rejeição última e física da vida, à completa subjugação ao Nada, consumada com o suicídio. Teive está imerso na melancolia que condiciona totalmente o rosto da Vida, tal como sucede nos *Diapsalmata* de Kierkegaard:

A é, por assim dizer, um olhar bem aberto fixado na própria vida enquanto tal, em permanente *perscrutar* dele. A sua actividade parece consistir apenas em ser lúcido, ver o rosto das coisas. E o que encontra, nessa atenção permanente, é o carácter profunda e irremediavelmente *desconcertante* de tudo: o *malogro*, o «*não*» *definitivo*, o *nada* que tudo mina e em cuja voragem tudo se perde. Quer dizer, o que A encontra é a ferida aberta e incurável de a vida ser brutalmente como é - e fundamentalmente a ferida da sua total *ausência de sentido* e o *de profundis* (um *de profundis* sem endereço e sem esperança) que lhe corresponde. A castigada lucidez do autor dos *Diapsalmata* resulta, por isso, num enorme *cansaço* - não disto ou daquilo, mas *de tudo* (...). De facto, a par destes traços «negativos», há no autor dos *Diapsalmata* uma enorme *paixão pela vida e por tudo nela, quer dizer, uma paixão pelas coisas*. É essa mesma paixão que o faz olhar tão atentamente para a vida (i.e, para *tudo*). E é também essa paixão que toma a forma de uma intensa *dor da vida* (*dor do mundo e dor das coisas*): pena, mágoa por elas serem assim como são e estarem absolutamente sujeitas ao esmagamento e à derrota que A vê em toda a parte. (Posfácio, 2011:98-99)

Com uma visão do mundo, da Vida, semelhante, Teive também perscruta o que o circunda - onde está - como um complexo jogo entre a desconstrução lúcida e a necessidade vivencial, de modo que apreende o desvanecimento da esperança na existência, marcada pela ausência de projecção no futuro e de desejo do passado. Na visão de si, cujo presente é um momento indefinível, Teive afirma:

Como nada fiz da minha vida, não tenho de que recordar-me com saudade; pude ter esperanças, porque não vejo razão porque o futuro seja diferente do passado. Ha quem

tenha saudades do passado, so por elle ter passado, e a quem até o mal que foi parece um bem, por isso mesmo que foi e com elle o que eramos quando nos succedeu. Nunca pude dar tanta importancia á mera abstracção do tempo, que houvesse de ter pena do meu passado só por não poder tornar a tel-o, ou só por então ser mais jovem do que hoje sou. E esse modo de ter pena do passado, qualquer, ainda que nullo, o pode ter; e repudio o que seja de todos.

Nunca tive saudades. Não ha epocha da minha vida que eu não recorde com dissabor. Em todas fui o mesmo - o que perdeu o jogo ou desmereceu do pouco da victoria.

Tive, sim, esperanças, porque tudo é ter esperanças ou é morte. (Teive, 2007:46)

Num registo que já não revela o mesmo tom melancólico, o heterónimo assume a complexidade que o caracteriza e que advém de todo o processo de afastamento do mundo e da difícil aceitação da sua ausência como ser vivente. Apesar de não sentir saudades do passado, Teive mantém o derrotismo que o aniquila, de modo que assume o esvaziamento que a sua existência perpetua, como um caminho que o levou, outrora, da percepção do Nada à actual consumação do Nada. O passado só suscita saudades quando o conteúdo de que a recordação se reveste tem significado. Mas se em Teive a vida foi sempre nula, o seu passado só comporta a consciência da sombra que sempre o constituiu e do vazio que continuamente encontrou pela complexidade da lucidez.

Se as saudades, no momento, não podem ter lugar, a esperança também não, dado que o processo pelo qual se desenvolveu e que o conduziu ao tédio e à melancolia, revelou-lhe, também, a prisão em que o encerrava. Na consciência de não ter nenhuma fuga, a esperança que existiu perde o seu fundamento, transformando-se em aceitação da condenação. E, todavia, a lucidez mostra-lhe como a sua experiência podia ter sido outra, se Teive fosse outro. Podia, então, ser aquele que sente a íntima relação entre a saudade e a esperança. Mas, na verdade, Teive é aquele que vê, que percebe a relação ilusória entre as coisas. Teive compreende, assim, a relação que a recordação e a esperança podem estabelecer, não obstante a falta de fundamento para a mesma.

Na consciência de que a memória pode ser o estímulo que leva à esperança, não é de estranhar a visão comum do homem que procura a felicidade da recordação e a projecta no futuro. Assim, perante uma memória positiva, o indivíduo alimenta a esperança de uma repetição futura ou, se não for possível, o desejo de situações semelhantes que despoletem o mesmo quadro afectivo. Se a recordação é rejeitada pelo indivíduo, a sua imobilidade reveste-se, então, de um desejo de anulação dela e de negação de semelhanças no futuro, submergindo, por conseguinte, a esperança na

procura de episódios que se afastem de qualquer identidade com os elementos da recordação. No limite, a saudade do passado, mesmo que negativo, como refere o heterónimo, ocorre pelo próprio passado, ou seja, por constituir um elemento que já não tem presença e que se deseja como afastamento do vazio. Mas esta necessidade de recuperação do que já não existe não tem sentido e, como tal, é indesejável para o heterónimo. Na percepção do absurdo que subjaz ao desejo humano, Teive compreende a separação entre a recordação, como símbolo do passado, e a esperança, também símbolo do passado, pois o futuro não existe. A memória não é fonte de saudades porque tem por conteúdo a consciência do esvaziamento da possibilidade, e não é, por isso, ímpeto para futuras realizações, inertes na percepção da vacuidade das tentativas de inserção na vida. É evidente, também, a coerência que caracteriza o heterónimo, através da rejeição que assume claramente quanto ao modo vulgar e sem fundamento de experienciar a memória e que origina o sentimento de pena ancorado na pura perda da experiência ou na consciência do tempo irrecuperável. O desprezo a que vota o passado resulta da mesma lucidez que condena o presente e anula o futuro. Daqui resulta o desvanecimento de qualquer fonte de esperança, mitigada pelo esvaziamento de Teive que, por fim, aceita, porque compreende, a sua imutabilidade e, conseqüentemente, a subjacente consciência de lhe estar vedada a purificação do Eu. Teive está, então, condenado à sua lucidez, excluído da Vida pela contínua percepção de que todas as possibilidades são destrutíveis pelo pensamento que, imperativo, anula todos os requisitos que constituem a vida, desenvolvendo, por oposição, a consciência do vazio da existência, onde reina o Nada.

2. A crítica aos pessimistas

Vimos, até ao momento, que a existência de Teive é definida pela sua lucidez e pela coerência que supostamente manifesta mas que não encontra na generalidade do homem. Esta força, que o condiciona, não é exclusiva do heterónimo e surge, também, noutros indivíduos com os quais partilha uma reconhecida afinidade intelectual. É o caso de alguns escritores pessimistas que serão alvo de reflexão, na medida em que constituem o material propício, por um lado, à análise da coerência que a lucidez impõe e, por outro, à elaboração de uma imagem de superioridade que o heterónimo assume. Trata-se, então, de demonstrar a inferioridade dos pessimistas na incoerência que apresentam entre a sua consciência, crenças e acção, que levam a tentativas mais ou menos frustradas de inserção na vida.

Se Teive critica alguns escritores que, todavia, considera seus irmãos espirituais, como Leopardi, Rousseau, Chateaubriand e Antero de Quental, também admite essa mesma identificação:

Quando, porém, leio Rousseau, ou Chateaubriand □, sinto com horror que todo o meu culto do objectivo, do real, do □ me não despem de uma horrorosa identidade substancial com elles. Ha paginas de alguns d'elles que me angustiam; parecem escriptas - não diria por mim, mas, que me seriam de um absurdo appropriado, por um irmão gêmeo que não tive, alguém que é differentemente a mesma cousa que sou □. (Teive, 2007:34)

Em que consiste esta identificação? É menos o fenómeno vulgar de se ver reflectido na visão alheia, como se o Outro fosse semelhante, e mais o encontro de si fora de si, reconhecimento daquilo que se compreende na descrição que não foi feita pelo próprio que se revê. E daí a referência de Teive ao irmão gémeo que nunca existiu, pois só esse podia ser integralmente outro e o mesmo que Teive, a partir do qual se poderia constituir aparentemente o mesmo quadro de realidade. E esta surpreendente identificação torna-se penosa quando o heterónimo constata a discrepância que, não obstante o suposto idêntico substrato partilhado, se evidencia na relação entre a lucidez e o comportamento dos escritores pessimistas. O espelho que Teive encontra nos escritos alheios é, mediante a sua lucidez, a única identificação possível, na medida em que a visão de si em qualquer coisa fora de si é ainda experienciada pelo próprio

(independentemente do seu valor de verdade), ao passo que a identificação com o conteúdo do Outro pressupõe um conhecimento inalcançável. Mas a dificuldade desta situação causa angústia em Teive, que se vê estranhamente fora de si, num forçoso reconhecimento sem fundamento.

O espanto pela semelhança que o heterónimo encontra nos pessimistas revela, também, que a preocupação e a lucidez que o abalam não são elementos exclusivos, constituindo, aparentemente, o fundo de alguns indivíduos condenados a rejeitar os afazeres comuns do quotidiano e a extinguir a chama que as possibilidades avivam, em prol de uma racionalidade ideal involuntária. Como vimos anteriormente, o indivíduo encontra-se suspenso entre dois caminhos opostos que o assaltam continuamente, e que consistem, por um lado, na lucidez que a razão perpetua, e que esfria a existência e, por outro, na emoção inerente às experiências diárias. Mas o desequilíbrio mais ou menos evidente em que a Razão e a Emoção disputam o Homem, não é, em Teive, o mesmo, uma vez que tanto a lucidez que o martiriza, como a emoção que o descontrola revelam-se como pólos extremos nas suas manifestações, mutuamente anuladores. E, todavia, Teive sente-se intimamente ligado à visão de alguns pessimistas que parecem revelar, na escrita, o mesmo caminho lúcido. Mas se esta ligação é assumida, o que o leva a criticar os pessimistas com os quais estabelece identificação? Se a lucidez é partilhada, isto é, evidencia-se em cada um destes sujeitos, onde encontramos o substrato passível de crítica? É o que Teive irá analisar, sem muita minúcia, decerto, mas com um desprezo que o leva, pela rejeição, a considerar-se um indivíduo superior. E a primeira objecção que aponta é a necessidade de fazer parte da vida, que os pessimistas parecem mostrar através da imersão mais ou menos nítida na sociedade e das tentativas de pertença frustradas. E por isto o heterónimo afirma:

Os adolescentes teem, por traz de todos os seus desassocegos, o impulso cego que os conduz á vida □ Rousseau □, mas comanda Europa. Chateaubriand gemeu e sonhou, porém foi ministro. Vigny teve peças representadas. Anthero pregou socialismo. Leopardi falava grego. (Teive, 2007:28)

Vejamos que Teive usa a expressão *impulso cego* para caracterizar a tentativa de fazer parte da vida. E, perante o que já referimos, a sua definição é válida, pois é só mesmo na ausência de reflexão que a necessidade e a vontade de pertença emergem, pois rodeadas de ilusões ainda manifestas, que a lucidez não destruiu. E no paradoxo

que se institui com a lucidez, cuja força está aparentemente minimizada neste desejo de viver, Teive vê a disparidade de comportamento em relação a si mesmo. Se, nos pessimistas, a lucidez não é tão manifesta que lhes impeça o impulso para o mundo, em Teive é o contrário que lhe impede a vivência.

O que significa, então, esta discrepância? Significa que se delimitam duas esferas diferentes: uma, onde a lucidez assenta e manuseia a visão da estrutura das coisas; outra, onde se desenrola, a par com a primeira, toda a complexidade inerente à vivência diária. Por outras palavras, estamos perante dois campos que não se cruzam verdadeiramente, uma vez que se a lucidez dos escritores pessimistas fosse efectiva, o desejo da vida desaparecia necessariamente, pois, como vimos, a lucidez abre a porta do vazio, na desconstrução imediata da estrutura da vida, onde o absurdo se revela como sustentação. E nesta percepção, mediante a qual o impulso só pode ser cego, pois sem fundamento, se institui o valor da abdicação como caminho coerente, na rejeição automática de toda a acção. Se, então, o impulso está necessariamente vedado ao heterónimo, que nele vê a totalidade da vida, na sua manifestação mais imediata, a lucidez detém uma superioridade indesmentível e conduz o indivíduo detentor à margem do mundo. Sem impulso, então, o sujeito assume realmente um caminho lúcido. E, neste sentido, é assumida a crítica do heterónimo aos pessimistas, baseada na importância da sexualidade para a construção metafísica do indivíduo e do paradoxo que uma lucidez parcial suscita, com a separação dos diferentes âmbitos em que o intelecto e o desejo de vida se movimentam. E assim indica:

O pessimismo, verifiquei, é muitas vezes um phenomeno de recusa sexual. É assim, claramente, o de Leopardi e de Anthero. Nesta construcção de um systema sobre os phenomenos sexuaes proprios, não posso esquivar-me a ver qualquer coisa de implacavelmente grosseiro e vil. Todos os individuos grosseiros teem necessidade da nota sexual; é ella, até, que os distingue. Não podem contar aneddotas fóra da sexualidade; não sabem ter espirito fora da sexualidade. Veem em todos os pares uma razão sexual de serem pares. (Teive, 2007:48)

A *nota sexual*, como Teive refere, é, então, a condição da angústia existencial de indivíduos que primam pela superioridade intelectual. É precisamente essa superioridade intelectual, partilhada pelo heterónimo, que devia minimizar o efeito do corpo sobre a mente e o comportamento. Recordemos que Teive defende uma postura de renúncia da sensação em prol da consciência, mas a sexualidade é mais grave para o

heterónimo na medida em que representa o instinto mais básico do Homem e, por conseguinte, aquele que mais se afasta da racionalidade. Mas este facto não elimina, como veremos, a importância que a sexualidade detém na formação do homem, nem mesmo naquele que se rejubila na Razão. Como parte constitutiva do homem, o instinto tem um papel a desempenhar. Mas este desempenho varia de acordo com a natureza de cada indivíduo. E, mais do que a ausência de controlo, que ultrapassa a vontade do sujeito, Teive acentua a discordância comportamental que é induzida na necessidade de camuflar a influência que a sexualidade tem. E se é certo que Teive adjectiva como «grosseiro e vil» a absorção da sexualidade nas manifestações do intelecto, o seu comportamento de repulsa justifica-se na visão de que a sexualidade é tida como um elemento inferior que contraria o racionalismo que a lucidez desenvolve e que mostra o absurdo do instinto. Inferior, notamos, cuja força é evidente no comportamento daqueles que, no limite, não existem fora do âmbito sexual, sem o qual «não sabem ter espírito». Nesta manifestação extrema, em que a razão mal tem lugar, o heterónimo vê o seu opositor. E se Teive também não põe os pessimistas neste extremo, não evita, no entanto, afirmar o condicionamento que a sexualidade lhes causa e a sua presença velada:

Os trez grandes poetas pessimistas do século passado - Leopardi, Vigny e Anthero - tornaram-se-me insupportáveis. A base sexual dos seus pessimismos deixou-me, desde que a entrevi nas obras e a confirmei na notícia de suas vidas, uma sensação de náusea na inteligência. Reconheço que tragédia possa representar para qualquer homem - e mormente para um homem de grande sensibilidade como qualquer dos trez poetas - o ser privado, seja qual for a razão, de relações sexuais, como nos casos de Leopardi e Anthero, ou de tantas outras como quereria, como na circunstância de Vigny. Essas coisas, porém, são da vida íntima, e por isso não podem nem devem ser trazidas para a publicidade do verso exposto; são da vida particular e não são próprias para virem até à generalidade da literatura, pois nem a privação de relações sexuais, nem a insatisfação das que se tem, representam qualquer coisa de típico ou de largo na experiência da humanidade. (Teive, 2007:50)

É neste fragmento que se centra o elemento essencial da crítica do heterónimo: a manifestação, na literatura, das frustrações dos escritores. Teive defende, por conseguinte, a separação entre o âmbito sexual e o âmbito literário, de modo que neste só caibam os fenómenos singulares, isto é, as características que distinguem o poeta do homem vulgar. Esta concepção implica, então, a necessidade de separar poeta e homem, tornando-os dois indivíduos distintos que se manifestam de acordo com diferentes

princípios. O mesmo é dizer que Teive pretende criar uma imagem de poeta, única, que contenha as particularidades das experiências mais sublimes, porque menos comuns, afastada daquela que o poeta-homem representa diariamente e que estabelece a sua afinidade com a generalidade. Teive quer o conteúdo do poeta, mas não o do homem. Principalmente quando o homem se manifesta nos instintos mais básicos que o caracterizam na espécie. Trata-se de uma separação entre a literatura, filha espiritual e intelectual do poeta, e a vida, construída sobre um conjunto de condições duvidosas que perpassam a colectividade. Se a literatura é consequência do trabalho intelectual, a coerência aponta para a necessária separação da vida quando o intelecto - a lucidez - revela a disparidade inerente. Mas tal não se verifica e observamos que os dois são mutuamente contamináveis, pois fazem parte do homem. E o controlo que existe tanto da lucidez como da emoção é muito dúbio. A literatura, todavia, é fruto de um desejo de construção e de fixação da relação com a vida. E do mesmo modo que não se pode fechar a porta da lucidez, não se pode fechar a porta do instinto. Prova disto é o próprio comportamento do heterónimo que, não obstante a crítica que traça, peca pelo mesmo defeito. E, no entanto, afirma que o resultado desta interferência entre a vida e a literatura é uma desilusão que sente no contacto com esses escritores, capazes de levar a cabo a construção de um quadro existencial lúcido, transpondo-o para a escrita, fixando-o, e, em simultâneo, contaminá-lo com elementos do instinto. Trata-se, então, do encontro com uma lucidez parcial, na medida em que o ponto de vista dos pessimistas assenta e depende de determinações empíricas. É esta dissonância que Teive sente como uma «nausea da intelligencia» (Teive, 2007:50). Mas não é só a percepção da sexualidade que desgosta o heterónimo. É, para agravar a sua crítica, a denúncia desta sexualidade reprimida se velar, nos pessimistas, sob a aparência de superioridade literária do verso:

Ainda assim, se esses poetas houvessem cantado directamente esses seus males inferiores - porque inferiores são, qualquer que seja o uso poetico d'elles -, se houvessem posto a nu as suas almas, mas a nu de nudez e não de maillot com enchidos, a propria violencia da causa da dor poderia arrancar-lhes gritos dignos, em certo modo, removendo, pela falta de ocultação, o ridiculo social que, com justiça ou sem ella, pesa sobre essas pobrezaas da emoção commum. Se um homem for cobarde, pode, ou não fallar nisso - o que é o melhor - ou então dizer, "sou cobarde", pela palavra propria e brutal. Num caso tem a vantagem da dignidade, no outro a da sinceridade; em ambos escapará ao comico: pois num caso nada ha dito, e nada ha pois de que rir, e no outro não ha nada que descobrir, porque elle mesmo o revelou. Mas o cobarde que se julga na necessidade de provar que o não é, ou de dizer que a cobardia é universal, ou de confessar a sua fraqueza de um modo

confuso e translato, que nada revela mas tambem nada vela - este é ridículo para o geral e irritante para a intelligencia. (Teive, 2007:50)

O tom de desprezo com que Teive trata o assunto é evidente, afirmando a inferioridade dos impulsos que se não podem ser evitados, podem servir o propósito da sinceridade, quando não o do silêncio. Por outras palavras, Teive assume, na presença desse fundo, duas hipóteses: uma, que recusa a sexualidade como parte do homem-poeta, e outra que a assume explicitamente. Segundo o heterónimo, o grande erro dos escritores pessimistas reside em não assumirem nenhum destes comportamentos, optando, então, por um meio-termo que nada revela e nada esconde, de modo que, para um observador mais atento, a superioridade poética é minimizada pela consciência do fundo sexual que a atravessa e que a condiciona. Na tentativa de velar o papel da sexualidade na criação artística, sem, todavia, o negar, os pessimistas são alvo de ridicularização, como indivíduos que não assumem a sua fraqueza e pretendem escondê-la sem sucesso, colorindo-a com formas que a não disfarçam. A incoerência desta acção constrói uma falsa imagem de escritor, e é indigna para o heterónimo, que admite a crueza da exposição do problema ou o completo silêncio sobre ele. Mas não é de evitar notar a avaliação reducionista do heterónimo, quando pretende justificar a acção dos pessimistas apontando como principal causa (ou mesmo única) a suposta sexualidade reprimida dos mesmos. Mediante uma lucidez que se afigura abrangente da multiplicidade inerente à realidade, a acusação de Teive é limitada e carece de fundamento, do mesmo modo que o próprio não se explica, como veremos, por apenas uma condição da sua existência. Na verdade, a inconsistência do heterónimo verifica-se, logo, no facto de louvar o comportamento silencioso e não o levar à prática, na medida em que também alude à sua frustração sexual e consequente inadaptação, como veremos. Mas o que subjaz nesta repugnância de Teive perante a mistura entre o impulso e a arte?

Que maneira de seriedade se pode usar perante este argumento, que é o que está no fundo da obra de Leopardi: "sou tímido com mulheres, portanto Deus não existe"? Como não repugnar a conclusão de Anthero: "tenho pena de não ter mulher que mostre amor, portanto a dor é universal"? Hei de aceitar sem desprezo involuntário a atitude de Vigny: "Não sou amado como quero, porisso a mulher é um ente reles, mesquinho, vil, contrastando com a bondade e a nobreza do homem"? Principios absolutos, e porisso falsos; ridiculos e porisso inestheticos. Rara é a coisa, aliás, que causa o riso publico que contenha em si uma perfeita segurança e dignidade. Ou tem uma qualidade que se impõe às massas, ainda que ellas não comprehendam; ou uma qualidade que se subtrahе a ellas,

de modo que ellas não riem pela simples razão que não sabem. A plebe não troça do Raciocinio. (Teive, 2007:51)

A crítica do heterónimo é clara na sua afirmação de que o problema reside, então, no erguer em princípios universais as dificuldades individuais, de modo que, a partir da experiência privada se assiste a um processo de absolutização dessa realidade, originando ilações de carácter universal que não contêm nenhuma verdade. Trata-se, então, por um lado, de o fundamento da angústia ser a sexualidade, como um exemplo nítido de cegueira humana, e, por outro, da extrapolação do sujeito para o universal. E de tal modo se verifica a adopção desta relação entre sexualidade, homem e universo que a ridicularização a que está sujeita é incontornável e, na esteira de Bergson, rectifica o absurdo implícito. Se Teive não ri, é porque a sua condição de lúcido abarca uma seriedade intransponível. Mas percebe o riso dos outros, como hipótese e efeito. E neste processo de procura de coerência, o heterónimo apreende a carência dos pessimistas, cuja lucidez é conceptual, separada da esfera das sensações, quando devia, como em Teive, assumir um papel dominador. Todavia, também é certo que a emoção detém um papel fundamental, ao qual Teive não escapa. O que o distingue, no fundo, é a não assunção do carácter universal da sua angústia, de modo que afirma:

A dignidade da intelligencia está em reconhecer que é limitada e que a realidade está fora d'ella. Reconhecer, com desgosto proprio ou não, que as leis naturaes se não vergam aos nossos desejos, que o mundo existe independentemente da nossa vontade, que o sermos tristes nada prova sobre o estado moral dos astros, ou até do povo que passa pelas nossas janellas: nisto está o vero uso da razão e a dignidade racional da alma. (Teive, 2007:51)

Este trecho é particularmente interessante, se notarmos como Teive afirma peremptoriamente o papel parcial da inteligência no reconhecimento da realidade e na influência que exerce no mundo, e que revela uma nítida separação entre o Eu e o mundo. Se retomarmos alguns elementos explorados no capítulo anterior sobre a lucidez de Teive, verificamos, agora, que o discurso é diferente, pois menos preocupado em assumir a importância da dúvida e, consequentemente, a falência dos conceitos unitários como os principais alicerces da existência. Na verdade, há, até, uma certa contradição nesta involuntária aceitação da realidade independente e do eu. Que a inteligência seja limitada e a consciência desse facto esteja presente é, em Teive, uma nova condição cuja explicitação provém da persistência da fragmentação do mundo e,

mais ainda, da lucidez que destrói as ilusões, de modo que lhe assegura a impossibilidade de abranger a totalidade.

Neste reconhecimento da limitação subjacente, não estará ameaçada a própria desconstrução dos conceitos? E, mais ainda, não é a afirmação do heterónimo, que procura distinguir a realidade do Eu, uma tarefa que não lhe compete e que contradiz a suposta clareza do pensamento, que lhe revela não haver os instrumentos necessários para adquirir o conhecimento? Como pode, então, estabelecer uma separação entre a totalidade da realidade e a parcialidade do intelecto, quando o mundo é percebido? Neste trecho e em todos os que critica os pessimistas, Teive carece da preocupação de delimitar o uso dos conceitos, e, como tal, refere a realidade como aquilo que existe para além da visão individual, isto é, da consciência do exterior, numa óbvia e artificial distinção entre Eu e Outro. Mas somente na concepção de que a realidade é independente da nossa percepção, pode Teive afirmar que as leis naturais não se vergam aos desígnios individuais, uma vez que ganham existência fora do sujeito. Mas falar de leis naturais ainda é problemático para o heterónimo que, repentinamente, confere unidade ao que outrora era fragmentário. O que significam leis naturais? Implicam a crença de que a Natureza é regida por um conjunto de princípios que, sistemáticos, originam sempre os mesmos resultados. Mas não é este substrato comum uma ilusão que a lucidez aponta? Na dúvida que persiste, a afirmação de Teive pressupõe a aceitação de elementos não verificáveis. E, todavia, necessita desta visão para compreender a crítica que propõe sobre a ideia de que a realidade deve depender dos desejos individuais e que os conceitos de bem e de mal não são independentes mas variam consoante o sujeito. Opositor a esta noção, Teive assume, então, uma postura de renúncia, afirmando que o uso da razão implica que as tragédias pessoais de cada indivíduo estejam circunscritas e não se transformem em tragédias universais. E neste sentido, continua o heterónimo:

The romantic illusion consists in taking literally the Greek philosopher's phrase that man is the measure of all things, or sentimentally the basic affirmation of the critical philosophy, that all the world is a concept of ours. These affirmations, harmless to the mind in themselves, are particularly dangerous, and often absurd, when they become dispositions of temperament and not merely concepts of the mind. (Teive, 2007:44)

Numa descrição evidente, ele indica, então, mais um ponto de vista errado,

assente já não só na ilusão de uma unidade-realidade, mas na ilusão mais grave de que esta tem uma relação co-dependente do sujeito. Por outras palavras, o indivíduo, nesta percepção romântica, torna-se a medida de todas as coisas e transforma qualquer critério objectivo num critério subjectivo, de modo que extravasa para a realidade a noção de bem e de mal, ou seja, confere à sua constituição um valor moral que não tem necessariamente. E, por isso, Teive afirma:

To make realities of our particular feelings and dispositions, to convert our moods into measures of the universe, to believe that, because we want justice or love justice, Nature must necessarily have the same want or the same love, to suppose that because a thing is bad it can be made better without making it worse, these are romantic attitudes, and they define all minds which are incapable of conceiving reality as something outside themselves, infants crying for sublunary moons. (Teive, 2007:60-61)

Mediante esta ilusão, o heterónimo critica os pessimistas, que também sofrem desta incoerência intelectual, ao julgarem que o exterior depende das suas necessidades ou que deve depender, conduzindo-os a alimentar ilusões e a tentativas que só podem ser frustradas. Retomando a noção de Teive acerca da impossibilidade de determinação dos efeitos do indivíduo sobre a realidade, e na necessidade de os prever, é compreensível este apontamento, pois se nem é possível a apreensão da realidade, muito menos o é a manipulação da mesma. E deste modo Teive afirma:

O homem moderno, se é infeliz, é pessimista □ Ha qualquer coisa de vil, de degradante, nesta transposição das nossas maguas para o universo inteiro; ha qualquer cousa de sordidamente egoista em suppor que ou o universo está dentro de nós, ou que somos uma especie de centro e resumo, ou symbolo, d'elle. (Teive, 2007:43)

Se o homem moderno é infeliz, diz Teive, isso implica que seja pessimista, ou, por outras palavras, estamos perante a já referida relação entre o mundo e o Eu, que, para o heterónimo, são entidades separadas, pois o primeiro não tem uma intenção relativamente ao segundo. E, neste sentido, justifica-se a revolta do heterónimo, que usa adjectivos como vil e degradante para caracterizar a situação, pois compreende o egocentrismo exacerbado que subjaz a esse ponto de vista, no qual o homem torna-se a medida de toda a existência, numa absolutização inadequada da sua parcialidade.

Se pensarmos na universalidade do que nos transcende, e, mais ainda, na impossibilidade de descortinarmos a verdadeira consistência da realidade e os efeitos

que toda a acção tem, a posição de Teive é, então, a mais coerente. Pelo contrário, o egocentrismo que caracteriza os pessimistas evidencia-se na sua atitude, que o heterónimo descreve como a superioridade da sensação pessoal, e que consiste em «dar valor e importância às nossas sensações só porque são nossas - fazemos isto consciente ou inconscientemente - esta vaidade para dentro, a que chamamos tantas vezes orgulho, como chamamos à nossa verdade as verdades de todas as espécies» (Teive, 2007:43). E neste ponto reside a discórdia para Teive: recordemos que o heterónimo defende a secundarização das sensações em prol da consciência, da lucidez que a razão desenvolve. E, por conseguinte, o peso das sensações, pela sua subsistência infundada, carece aparentemente da atenção do seu possuidor, na medida em que suscita a falsa ideia de uma relevância inexistente que tenta o indivíduo a julgar-se de um modo extremo, isto é, em ambos os limites, a considerar-se o mais afortunado ou infeliz dos homens, cujo epicentro minimiza a existência e força de tudo o que o circunda. Mas o peso das sensações é, na verdade, aquilo que só o próprio indivíduo pode sentir, uma vez que lhe está vedado todo o conhecimento do que o transcende.

A centralização individual é, então, a fonte da ilusão criada, sobre a qual assenta a concepção do sujeito acerca do que o constitui e exclui. E daqui surge a ordem da razão que, pela lucidez, desconstrói esta suposta magnificência interior, remetendo-a para a parcialidade que ocupa na realidade. Parcialidade, dizemos, no sentido em que Teive afirma que a importância das sensações não transcende o indivíduo que as tem, mas, pelo contrário, circunscreve-se àquele, revelando que o mundo não depende de um estado de espírito, mas existe por si mesmo, independente do sujeito que lhe confere unidade mental. O orgulho inerente a uma absolutização das sensações é, então, manifestação de incoerência e subjaz, também, na tendência imediata de assumir as crenças como verdades, o que é inevitável pela própria noção de crença, que está, na sua constituição, dependente do valor de verdade conferido, a partir do qual lhe concedemos a função de mera opinião externa ou de princípio adquirido. Teive critica este comportamento, que é inconsequente, uma vez que pressupõe, como vimos, a criação de um conjunto de requisitos que não podem ser cumpridos quando a lucidez mostra que o intelecto não tem a capacidade necessária para apreender a verdade. E nesta suposição, todo o comportamento contrário, e que rege geralmente o homem, reverte o paradigma do intelecto.

Notemos que Teive afirma tratar-se de um processo tanto inconsciente como consciente. Mas o que implica esta consciência? Implica que temos a noção de que as sensações constituem um fundo importante da nossa existência e que predominam, muitas vezes, sobre outras condições, não obstante a percepção da limitada visão que tal implica. Na consciência de que só temos acesso às nossas próprias sensações e pensamentos (ou ao que julgamos constitui-los), e que desconhecemos tudo o que transcende esse quadro, a relevância que essa constituição ganha é grande, pois funciona como o único contexto que experienciamos como próximo ou até como viável. E, neste sentido, a lucidez pode ser, paradoxalmente, uma alavanca impulsionadora dessa concepção, na medida em que destrói a ilusão primeira de um efectivo acesso às coisas que estão para além de nós. Mas num processo continuado, a lucidez também mostra a ilusão seguinte - o desconhecimento de nós mesmos -, a partir da qual julgamos apreender a totalidade individual e carecemos, geralmente, da consciência da dubiedade sobre nós próprios. E, resultado deste processo, testemunhamos, com frequência, as dúvidas que certas acções levadas a cabo suscitem, pois não são reconhecidas pelo próprio agente como o seu comportamento normal.

Nesta não identidade com o que muitas vezes fazemos subsiste a consciência do fundo inconsistente e irreflectido da vida. Neste conflito entre a ilusão e a lucidez, Teive aponta, então, o defeito que os pessimistas elevam, tornando o homem a base que condiciona toda a visão da existência que, assim, se supõe intimamente centrada no indivíduo, em detrimento da separação entre o mundo dentro e fora dele. E nesta crítica que traça com algum desprezo estará Teive ciente de que o seu comportamento talvez não seja realmente coerente com o que defende? Ou, pelo contrário, é ele conscientemente percebido como um exemplo efectivo de lucidez?

Não basta criticar o comportamento alheio. É necessário, ainda, fazer parte de uma minoria que apreende e conserva um determinado ponto de vista que, por sua vez, conduz o comportamento, mantendo-o coerente com a perspectiva em causa. Trata-se, em suma, de não cair no erro dos pessimistas, de modo a que a lucidez guie a existência, ao invés das ilusões que levam os indivíduos, por um lado, a tentativas de fazer parte da vida e, por outro, a manifestar a sua associação com o poder do corpo, condicionando a visão do mundo, e conduzindo, na exacerbação das sensações, à transformação da parcialidade subjectiva em absolutização inadequada, isto é, à tendência romântica de

atribuir ao mundo a culpabilização de tudo o que sucede ao indivíduo como uma marca indelével da sua importância, que, por fim, é revertida em páginas contínuas de análise autobiográfica:

A preocupação de um indivíduo consigo mesmo pareceu-me sempre a introdução, em matéria literária ou filosófica, de uma falta de educação. Quem escreve não repara que está fallando por escripto, e assim ha muitos que escrevem coisas que nunca ousariam dizer. Ha os que se alargam, em paginas sobre paginas, na explicação e analyse do seu ser, quando esses mesmos - alguns d'elles pelo menos - não se permitiriam fatigar um auditorio, ainda que bem disposto para com elles, com o recital das suas personalidades. (Teive, 2007:47)

Na crítica da apologia do indivíduo, feita através de todo o esforço que emprega na sua definição, não é Teive um juiz de si mesmo, quando descreve expansivamente a sua situação? Ou pode Teive afirmar que nada escreve de que possa arrepender-se? Na verdade o comportamento do heterónimo é semelhante, quando se dedica ao longo de muitas páginas a explanar a sua percepção do mundo e a sua relação com a vida. E a lucidez do heterónimo implica que ele se aperceba desta pequena incoerência, o que o leva a justificar a sua acção: «Sei bem que neste mesmo escripto me opponho ao principio em que assentei. Estas paginas, porém, são um testamento, e nos testamentos ha forçosamente que fallar de si quem testa. Ha alguma latitude de tolerancia para os moribundos, e estas palavras são de um moribundo» (Teive, 2007:48). Mas esta tentativa de justificação, *a priori*, é fruto de uma tendência inevitável do sujeito para a exploração interior, na necessidade de conhecimento que o caracteriza e que o leva, automaticamente, a concentrar-se no seu núcleo pessoal de existência.

Apesar da lucidez de Teive lhe apontar a contradição inerente a esta procura, a sua consciência não impede a necessidade de uma justificação racional que fundamente o seu comportamento. Mas afirmar que nos testamentos é necessário falar daquele a quem pertence o testamento é uma falsa justificação, dado que, por um lado, as suas páginas não são um testamento legado ao vazio, mas um diário legado à posteridade que com ele se identifique, como o próprio indica e, por outro, a confissão do heterónimo vai para além das últimas palavras do moribundo, ultrapassando a função do testamento. Claro que podemos referir que, na falta de uma materialidade cedida a outrem, Teive oferece a percepção do mundo. Mas, neste sentido, o heterónimo não procura uma completa morte, que resultaria da destruição total de qualquer manifestação sua. É que

acresce, ainda, o facto de cada palavra proferida/escrita por Teive ser, em si mesma, uma acção, o que nos leva a retomar a posição do heterónimo.

A consciência de Teive é, então, abalada por cada trecho que compõe, no qual dá conta do seu ponto de vista que, apesar de aparentemente alicerçado numa lucidez implacável é, todavia, contrariado em pequenos elementos que revelam não haver uma completa concordância entre a sua percepção e os efeitos dela no comportamento. Pois, a bem ver, Teive assume primar pela abdicação que se vai complexificando até à consumação da morte. Mas na renúncia da acção, afastada pela consciência da impossibilidade de determinação de sentido e pela necessidade de fundamentação, Teive surge, então, como o indivíduo que sacrifica involuntariamente a existência em prol da coerência lógica. E, no entanto, uma análise mais profunda revela que talvez o heterónimo tenha falhas. Falhas que se verificam quando Teive mantém este caderno biográfico, no qual expõe as suas perspectivas e elementos do seu passado e presente.

Apesar de o heterónimo caminhar para a morte voluntária, não implica que o seu manuscrito tome a forma de um testamento, como vimos. E, deste modo, Teive padece da mesma necessidade do homem comum ao precisar de analisar e descrever a sua existência. E no seio desta tendência geral, encontra-se, também, o papel da sexualidade na vida do heterónimo. De modo simples e directo, é certo, Teive indica, num tom de quase indiferença, a sua inadequação ao paradigma sexual:

Não houve nunca creada em minha casa que não pudesse ter seduzido. Mas umas eram grandes, ou, se o não eram, pareciam-o, pela exuberancia vital, e perante essas eu tinha uma timidez antecipada, até mental: nem, sonhando, me concebia seduzindo-as. Outras eram pequenas, frageis e faziam-me pena □. Outras eram feias. E assim passei ao lado da particularidade do amor quasi como passei ao lado da generalidade da vida. (Teive, 2007:24)

Neste parágrafo reconhece Teive o seu afastamento involuntário da sedução, a partir do qual percepção o mundo. A descrição do heterónimo é crua e objectiva, e, como tal, ainda de acordo com o preceito que defende para os pessimistas. Melhor só o silêncio. Mas na impossibilidade deste, Teive afirma a sua incapacidade de sedução, procurando a justificação desse comportamento na consciência de que nenhuma mulher lhe despertava desejo, mas timidez, baseada numa sintomática inferioridade, ou pena, causada pela sensação de fragilidade alheia. Ou, também, uma rejeição imediata e física

derivada do não reconhecimento de beleza. Nesta assunção de virgindade, o heterónimo revê-se como o proscrito que o caracterizará nas demais experiências. E, no entanto, a lucidez que lhe mostra claramente a sua inadequação, também lhe revela a naturalidade com que outros cumpriram o papel de sedutores, num registo descritivo que toca o melancólico:

O medo de fazer mal aos outros, a sensualidade das consequências, a consciencia do existir real de outras almas - estas coisas foram peias á minha vida, e pergunto a mim mesmo, hoje, do que me serviram ou de a quem serviram. As raparigas, que não seduzi, foram seduzidas por outros, pois /quasi todas/ o haveriam de ser por qualquer. Onde tive melindres, nunca outros os tiveram; e, depois de ver feito o que tinham feito, o que era afinal aquillo - perguntei a mim - para que eu houvesse de pensar tanto se doesse fazel-o? Coisas que me pareciam banaes e de cujo emprehendimento afastei a minha vontade, vi-as feitas por outros, e, vistas feitas, não eram mais que o vulgar do mundo. (Teive, 2007:24)

A descrição do heterónimo mostra, então, acordo entre a sua lucidez e o seu comportamento, na senda do que vimos outrora, e que se manifesta pela necessidade da impossível apreensão dos efeitos de qualquer acção, o que constitui motivo para a sua renúncia. Teive acredita que se destaca dos pessimistas na medida em que mantém a coerência. Mas o heterónimo não cumpre completamente o seu preceito, quando se refere, mesmo que apenas uma vez, à sua relação com a sexualidade que, mediante o que defende, devia ser eliminada como assunto do seu manuscrito. Mas o mesmo sucede a cada trecho que Teive deixa, como marca de si, e que revela a sua incapacidade de persistir no silêncio, como um exemplar mais aperfeiçoado faria, de acordo com a percepção da vacuidade do mundo. E, todavia, afirma: «as pessoas da minha raça de espirito - Rousseau, Chateaubriand, Senancour, /Arnold/, Amiel... Mas Rousseau perturba o mundo, Chateaubriand □ Amiel deixa, ao menos, um diário íntimo. Sou um exemplar mais perfeito que elles da doença de que todos padecemos: não deixei, pois, coisa alguma» (Teive, 2007:25). Mas nem tudo é claro. Retomando o que foi dito anteriormente, já fomos ao encontro dos vestígios melancólicos de Teive que desvelaram o desejo de pertença. E, no entanto, há uma grande distância entre o desejo frustrado de vida e o impulso cumprido, e, neste ponto, há efectivamente diferença entre os indivíduos, uma vez que se os pessimistas cederam ao impulso da vida, mesmo que

falhado, como Teive crê, este tem de renunciar, não obstante a tristeza implícita⁶.

Mediante este facto o heterónimo distingue-se dos demais. Mas apesar de Teive renunciar às acções (embora não a todas), a sua posição fica comprometida quando mantém um caderno de fragmentos que, note-se, é alvo de crítica em Amiel. E como indicámos, a justificação que Teive dá sobre o papel de testador não é suficiente para anular a sua acção, ou mesmo para a minimizar, a partir do momento em que há possibilidade de escolha. Deste modo, Teive é, também, incapaz de evitar o registo literário, no qual deixa a marca da sua vivência, independentemente de esta estar condicionada pelo ímpeto do suicídio. Assim, a lucidez do heterónimo ainda pode estar condicionada por requisitos que não são evidentes e que constituem a sua inconsciente ilusão, o seu auto-engano velado. E, contudo, é necessário admirar a consistência de Teive em determinada circunscrição vivencial, isto é, na recusa da tentação em que outros caem e que se manifesta na extrapolação do individual para o universal:

Que tem a tristeza propria, que me abate, com a verdura universal das arvores, com a alegria natural destes rapazes e raparigas? Que tem o fim de inverno em que me afundo com a primavera que ha no mundo, em virtude de leis naturaes, cuja acção sobre o curso dos astros faz agora florir as rosas, e cuja acção em mim me faz dar fim á minha vida? Quanto não baixaria eu perante mim, e, de justiça perante tudo e todos, se dissesse agora que a primavera é triste, que as flores soffrem, que os rios gemem tristezas, que na propria canção dos camponeses ha angustia e ansia, porque? - Porque Alvaro Coelho Athayde, decimo quarto Barão de Teive descobriu com pena que não pode escrever os livros que quere! (Teive, 2007:52)

Nesta não correspondência entre o mal pessoal e o exterior, Teive tenta mostrar como os dois mundos se distinguem e como a influência do universo só é relativa na medida em que cada indivíduo tem uma percepção única das coisas, e não se relaciona com as leis naturais, isto é, não há uma ligação entre o desenvolvimento da natureza e o desenvolvimento psicológico do homem. A crítica de Teive, chega, até, a ridicularizar o comportamento romântico através da atribuição de fenómenos inadequados - o sofrimento das flores, o gemido de tristeza dos rios e da primavera -, derivados da angústia pessoal do heterónimo. Temos, então, uma assumida não identificação entre o que o homem sente e o que o universo contém, ou, por outras palavras, trata-se da exclusão do elemento subjectivo nas leis da natureza que não existem em função das

⁶ Do ponto de vista conceptual, a validade perde-se quando os pontos de vista em discussão pertencem a planos diferentes (pessoas reais e personagens fictícias)

necessidades do homem.

Importante é notar, ainda, que Teive afirma a sua angústia não com base numa incompletude sexual, mas numa incapacidade literária. Veremos ulteriormente a relevância deste elemento na sua formação e perspectiva. Por ora diremos apenas que se trata de um ponto essencial, pois altera a fundamentação da melancolia instalada em relação aos pessimistas. A escrita tem, para Teive, uma dupla função: por um lado, é a base que leva o heterónimo ao desespero vivencial, isto é, que, pela sua ausência, alimenta o esvaziamento, condicionando a sua experiência e o desgosto pela vida e, por outro, é consequência da fragmentação que a lucidez lhe mostra e da necessidade de perfeccionismo que Teive sente na sua ânsia de apreensão da totalidade. E, deste modo, o heterónimo reconhece-se vencido pela vida, o que o leva ao suicídio, mas não abatido por ela, o que o leva à circunscrição pessoal. E nesta ausência de relação entre o seu estado de espírito e o alheio, Teive descreve a falta de ilusão:

Da minha janella, e até nesta hora em que só a morte me attrahe, e para ella - quem [sic] nem "ella" é -, apressando-me, propendo, vejo os ranchos felizes dos camponeses voltar, cantando quasi religiosamente, no ar placido da tarde. Reconheço que a vida d'elles é alegre. Reconheço-o á beira da cova que eu mesmo vou abrir, e reconheço-o com o ultimo orgulho de o não deixar de reconhecer. (Teive, 2007:52)

Com a sua função de observador, Teive elucida, com este trecho, a sua posição melancólica e, no entanto, não sentimental, do reconhecimento da separação entre si e o alheio, numa oposição marcada e que clarifica o seu afastamento dos românticos. Mas note-se que nesta afirmação de suposta superioridade, porque diferente e mais coerente, o heterónimo simultaneamente desvia a sua propensão para a dúvida, na própria assunção de felicidade nos outros. Quando, assim, afirma que reconhece que a vida dos camponeses é alegre, descarta, por conseguinte, a manifesta dificuldade de real apreensão do exterior, especialmente das sensações dos outros, de impossível acesso a não ser aos próprios. Teive afirma, então, que a aparência de alegria que constitui a vida dos camponeses, pela sua inserção automática na vida, entenda-se, funciona como a sua última prova de lucidez, na medida em que invoca a indiferença perante o que o transcende - a não afectação do Eu pelo Outro. E mesmo com o reconhecimento da felicidade alheia ou, até, por esse mesmo reconhecimento, Teive condena-se à morte, na aceitação imediata de lhe estar vedado um caminho de felicidade. Mas se é certo que

assume a sua inadaptação, também a assume como uma tragédia que não consegue evitar, não obstante, por vezes, a sua postura de aparente indiferença. E tal comportamento minimiza o efeito das suas palavras:

Tragedias, muitos as teem - todos, até, se entre ellas contarmos as occasionaes. Mas o que a cada qual compete, como homem, é não fallar na sua tragedia; e o que cada qual compete, como artista, é, ou ser homem e calar-se sobre ella, escrevendo ou cantando de outras coisas, ou extrahir d'ella, com firmeza e grandeza uma licção universal. (Teive, 2007:52)

Tragédias, diz o heterónimo, fazem parte da vida de cada indivíduo. Umas com maior força do que outras, dirá, mas todas com o mesmo efeito: ou o silêncio do homem ou a extrapolação sublime de qualquer coisa superior. Do mesmo modo que sucedia com a sexualidade, Teive só concebe os extremos: o silêncio ou a transformação. E novamente o heterónimo não opta pela atitude que considera superior. Notemos, também, a distinção que estabelece, na senda do que outrora referimos, entre o homem e o artista: como primeiro, só o silêncio é válido; como segundo, só o mesmo ou a transformação do objecto. E nesta dualidade entre homem e artista, verificamos que Teive falha como homem, pois o silêncio não é parte distintiva de si, e como artista, não conseguindo, por um lado, afastar-se da análise dos seus fenómenos e, por outro, alterar o seu conteúdo num objecto diferente e invulgar, pois não pode ser o escritor que desejou. Duplamente vencido, o heterónimo falha ao não compreender que não é, na verdade, um exemplar mais aperfeiçoado do que os pessimistas, apesar das suas tentativas de coerência que escapam, em determinados contextos, ao seu controlo.

3. A impossibilidade de fazer arte superior

3.1. A não libertação pela literatura

No capítulo anterior vimos como Teive tinha uma falsa imagem de si próprio, alicerçada sobre um conjunto de condições evidenciado por oposição aos pessimistas, e que revelou as falhas subjacentes ao processo de auto-conhecimento. Indicámos, também, como o heterónimo pretendia separar o homem do poeta, de modo a estabelecer diferentes parâmetros de acção, onde o primeiro não seria permitido no segundo, isto é, em que o poeta estivesse livre do âmbito irracional do homem, manifestado pelas emoções e pelos impulsos. Ou, na impossibilidade desta purificação, Teive admitia a exposição crua dos problemas contidos. No confronto com estes elementos, o heterónimo distinguia-se menos do que assumia, não só por não optar pelo silêncio que defendia acerca da explanação dos impulsos, mas também por mostrar a sua fragmentação como escritor, o que o impedia de se tornar o agente do sublime pela literatura. Nesta dupla falência iniciamos a análise de dois requisitos essenciais do heterónimo, que consistem, por um lado, na consciência mais ou menos correcta da sua incapacidade de fazer literatura, e, por outro, no descontrolo que as emoções desencadeiam, o que conduzirá, como veremos, à percepção de que a libertação, apesar de desejada, não é passível de realização.

No decurso do que foi visto anteriormente, Teive depara-se com a angustiante revelação da sua incapacidade literária, não obstante o seu afirmado poder de sistematização. A literatura é uma construção, uma acção, que pressupõe não só a vivacidade do intelecto, mas também a da vontade. E se a primeira é assumida sem demora, a segunda é logo abandonada na sua inércia. Negada *a priori*, a vontade é o motor indispensável para a fixação das ideias, na sua transposição para o palpável, isto é, na transformação do abstracto em literatura. Recordemos o que Teive afirma sobre a sua necessidade de abrangência da totalidade: além de não ser apreensível, o esforço inerente é inevitavelmente rejeitado como estando fora de qualquer possibilidade. Relembremos ainda a fundamentação que o heterónimo dá sobre a sua frustração vivencial e a sua experiência metafísica: ao contrário dos pessimistas, cuja criação continha um suposto fundo sexual, Teive está contaminado pela incapacidade de criação

artística que o condiciona. E esta negação literária é espelho de toda a fragmentação do heterónimo, que se revê nos papéis que deixou inacabados. E o que se reflecte nestes papéis soltos?

Ideas brucas, admiraveis, phraseadas em parte com palavras intensamente proprias - mas desligadas, a coser depois, erigiveis em monumentos; mas a vontade não as acompanharia se houvesse de ter a esthetica por parceira... e não ficar um paragrapho do conto possivel... Só umas linhas, parecendo admiraveis, mas que, em verdade, só o seriam se em torno d'ellas se houvesse escripto o conto em que ellas eram momentos expressivos, ditos syntheticos, ligações... Umas eram ditos de espirito, admiraveis mas incompreensiveis sem o texto que nunca se escreveu. (Teive, 2007:20)

Neste fragmento encontramos o cerne de toda a existência de Teive: repleto de partes dispersas, cada uma com a sua função por cumprir, desligadas entre si numa unidade que não pode ser construída. Assim é, também, a fixação do heterónimo: representativo de si é o papel que mantém apenas umas linhas por desenvolver, uns fragmentos por inserir numa totalidade. A parcialidade que o caracteriza, e que caracteriza a sua acção, revela a possibilidade de grandiosidade negada *a priori*, pois carente de uma harmonia que só se constituiria na abrangência de uma completude literária (e pessoal) inatingível. Como solução, apenas partes soltas que se tornam incompreensíveis sem o texto que as completaria. O problema do heterónimo, como se compreende pela sua descrição, não reside na incapacidade de expressão, mesmo que seja em ímpetos. Reside, sim, na impossibilidade de encontrar a unidade que tornaria os seus constituintes superiores. E nesta expectativa que nunca se atinge, Teive resume a sua própria vida: composto por elementos díspares que, em si mesmos, têm força, não assumem, todavia, um papel em função de um Eu homogéneo - ou da ilusão dele - do qual fizessem parte. E do mesmo modo que o texto é compreendido na sua globalidade e os seus elementos em relação àquela, Teive só existe na distorção que a falta de unidade contém. E como consequência desta incompletude inevitável, oriunda de nunca parar a corrente intelectual, afirma o heterónimo:

Mil ideas junctas, cada uma um poema me occurriam inuteis. De tantas nem me podia lembrar quando as tinha, quanto mais quando as perdera.
Um Shakespeare tinha estreiteza a menos. Transborda tanto que se empapa no solo, e só fica um riacho no vinco da roda do carro, onde havia agua para um rio enorme, se houvesse curso onde corresse. (Teive, 2007:20)

Nesta conclusão de quem sabe a sua grandeza intelectual, condicionada pelos instrumentos que não existem, Teive assume uma posição resignada, numa analogia com Shakespeare, perante o qual a situação é similar, na medida em que é fonte de possibilidades contínuas e imparáveis, mas necessariamente contidas nos meios de que dispõe. Não obstante a imensa criatividade do heterónimo, a fragmentação deste processo contínuo em que se salta de ideia em ideia, implica que não haja, então, um modo de fixar os elementos, de os desenvolver e incluir no seio de outros, originando uma criação unitária, onde se centrasse a genialidade de cada parte. E neste processo do imediato, isto é, na consciência de constante mudança que a lucidez do heterónimo, na fragmentação que evidencia, também corrobora e influencia, Teive está condenado a circunscrever-se à parcialidade. E, tal como Shakespeare, que tinha *estreiteza a menos*, o seu transbordante pensamento está limitado pela ausência de vontade que seria necessária para que pudesse ser manifestado. Manifestado na escrita, entenda-se. E para tal, basta retomar uma afirmação de Teive, já indicada anteriormente, e que comprova esta dualidade:

Se eu houvesse reconhecido na minha intelligencia uma incapacidade para a obra synthetica, teria soffreado o meu orgulho, reconhecendo-o por loucura. Mas a deficiencia não esteve nunca na minha intelligencia, capaz sempre de grandes syntheses e de poderosas systematizações. O meu mal esteve na tibieza da vontade contra o exforço medonho a que essas inteirezas me compeliavam. (Teive, 2007:48-49)

Mas não se encontra esta afirmação do heterónimo em contradição com a fragmentação que assume como problema? Não reconhece ele, neste caso, precisamente a sua incapacidade para a obra sintética, na medida em que esta já pressupõe uma complexidade que a parcialidade não reconhece? Ou, mais ainda, não são as suas poderosas sistematizações, que assume, uma contradição igual? Afinal, que meios tem o heterónimo para desenvolver as suas ideias? Não se trata, por ora, da sua falta de vontade. Essa é evidente e Teive revela-a claramente. Mas trata-se, contudo, de dois níveis conceptuais: por um lado, estamos perante uma constante transformação nas suas ideias que, deste modo, se multiplicam sem nunca vingarem, o que nos leva a assumir a fragmentação do caos que constitui a sua realidade; por outro, há um patamar de construção superior, no qual se justifica **uma** ideia de caos, isto é, confrontamo-nos com a existência de um sistema/ideia de caos que é necessariamente composta e sustentada pela unidade.

Neste sentido, podemos perceber coerência no pensamento díspar de Teive. Mas é evidente que o caos se caracteriza pela multiplicidade descontrolada, cuja fragmentação está de acordo com a visão desconstrutiva do heterónimo, na qual a dispersão conceptual resulta na fixação de pequenos momentos intelectuais, isto é, de ideias diversas, de frases partidas, sem contexto. E neste último sentido ele afirma que a corrente do seu pensamento é de tal modo poderosa que «de tantas nem me podia lembrar quando as tinha, quanto mais quando as já perdera» (Teive, 2007:20). O que resulta desta consciência de fragmentação que o constitui? Que soluções se apresentam ao heterónimo perante a lucidez que o atinge implacavelmente e que lhe mostra a incoerência circundante e a impossibilidade de ser diferente do que é, o que invalida o seu desejo de criar uma obra literária superior? O que fazer, então, com os seus fragmentos inacabados?

Nos dois dias passados ocupei o meu tempo em queimar, um a um - e tardou dois dias, porque a muitos reli - os meus manuscritos todos, as notas para os meus pensamentos defuntos, os apontamentos, às vezes trechos já completos, para as obras que nunca escreveria. Fiz com decisão rápida, porém com mágua lenta, esse sacrifício, pelo qual me quiz despedir, como num queimar de ponte, da margem da vida de que me vou afastar. Estou liberto e decidido. Matar-me; vou agora matar-me. (Teive, 2007:23)

A solução que Teive encontra é radical: a destruição dos seus manuscritos. Porquê? Porque, para ele, essa aniquilação é uma forma de libertação de si, na medida em que se põe inevitavelmente em tudo o que construiu, mesmo que fragmentado. E na consciência de que cada pedaço de papel representa um pedaço do heterónimo, a via pela qual se liberta é, no primeiro, o fogo e, no segundo, a morte. Mas vejamos que Teive não abdica sem sentimento, não obstante todo o processo da lucidez que o convida a fazê-lo. Ele sente mágoa pela anulação a que se obriga e a que obriga os seus manuscritos. E não é de estranhar a sua necessidade de reler o que conseguiu trazer à vida, pois é, em cada fragmento, um trazer à vida. Em cada trecho seu residia a possibilidade de uma unidade literária superior. Constava o seu desejo de criação. E em cada um dos papéis destruídos desapareceu essa possibilidade.

Na mágoa lenta de quem se vê num espelho, o heterónimo abdica do seu principal desejo. Mas será mesmo esta uma forma de libertação? Apesar de Teive afirmar o seu *sacrifício* - e notemos que sacrificar é ainda estar consciente de não

desejar a perda - pode ele assumir realmente que está *liberto e decidido*? Quando o heterónimo afirma que «não me arrependo de ter queimado o esboço todo das minhas obras. Não tenho mais a legar ao mundo que isto» (Teive, 2007:44), o que significa ainda este *isto*? É que, na verdade, Teive não queima todo o esboço das suas obras, pois uma mantém-se intacta: o manuscrito no qual descreve a sua existência. Se queimou todos os outros fragmentos, ainda deixou a sua marca através daquele que é mais significativo, que revela, por um lado, a sua lucidez e, por outro, a sua incoerência. E também mostra como as emoções têm um papel central e como a sua melancolia assenta numa necessária saudade da vida. Deste modo, quando Teive afirma que não se arrepende de ter destruído a sua obra, manifesta uma falsa abdicação, pois o seu comportamento não é completamente lúcido, se pensarmos que a lucidez que tanto o condiciona deveria garantir realmente a aniquilação de todos os manuscritos e, por conseguinte, de Teive.

Para ser coerente, o heterónimo só podia existir no silêncio. Mas residir no silêncio é, no entanto, um convite impulsivo para a confissão, numa procura de verdade que não é facilmente eliminada. A exposição de si mesmo resulta de um impulso natural e, como tal, descontrolado. A sua expressão inevitável assume, então, a forma de um diário, onde, por vezes, o autor se confunde com a criação. Como Kierkegaard afirma, «como são estéreis a minha alma e o meu pensamento, e todavia continuamente torturados por vazias, voluptuosas e agónicas dores de parto! Será que o freio da língua do espírito nunca se libertará de mim, terei eu sempre de balbuciar?» (2011:17). E se retomarmos uma ideia já abordada anteriormente sobre a importância da literatura para a existência de Teive e que vimos não só como condicionamento existencial, mas também como identificação de si, encontramos agora fragmentos expressivos sobre a sua relação:

Seria o fogo em minha casa? Corriam risco de arder todos os meus manuscritos, toda a expressão de toda a minha vida? Sempre que esta ideia, antigamente, simplesmente me ocorrera, um pavor enorme me fazia estorcer. E agora reparei de repente, não sei já se com pasmo se sem pasmo, não sei dizer se com pavor ou não, que me não importaria que ardessem. Que fonte - que fonte secreta mas tam minha - se me havia seccado na alma? (Teive, 2007:44)

Este registo do heterónimo vai de um extremo ao outro, pois revela, por um lado, o afecto consagrado aos seus papéis, tidos como a expressão de toda a sua vida e, por

outro, a indiferença aparentemente completa para com os mesmos. Do medo desenfreado pela anulação que a destruição dos manuscritos causaria, Teive passa para um estado de resignação em que essa mesma destruição já não tem uma conotação negativa mas, pelo contrário, surge como o instrumento de purificação. A ligação com os seus papéis não é só literária, mas sim emocional. Não obstante a repentina constatação da indiferença, sabemos, segundo o que já foi analisado, que esta abdicação provém de uma tomada de consciência da futilidade da vida, oriunda, por sua vez, da percepção de um conjunto de requisitos não passíveis de cumprimento e, como tal, anuladores da possibilidade da vida. E é neste sentido que Teive enfatiza esta relação:

A primeira noção clara que tive d'este meu terrível desinteresse por mim mesmo e por o que antigamente considerara mais meu, foi quando um dia, estando longe de casa, ouvi um rebate de fogo que me pareceu na freguezia. Occorreu-me que fôsse em minha casa, onde, aliás, não fôra. E, ao passo que, antigamente, um pavor de se poderem perder meus manuscritos me haveria tomado toda a alma, notei, com pasmo duplo □, que a possibilidade de o fogo ser em minha casa me deixara indiferente, quasi feliz na idea de que, destruidos esses manuscritos, se me simplificaria a vida. Antigamente, a perda dos meus manuscritos, de toda a obra fragmentaria mas cuidada da minha vida, reduzir-me-hia á loucura; já agora a contemplava como um incidente casual do meu destino, não como um golpe mortal que aniquilasse, por lhe aniquilar as manifestações, a minha propria personalidade. (Teive, 2007:45-46)

Mais explicativo do que o fragmento anterior, Teive mostra como a importância vital dos seus manuscritos se manterem intactos perde a sua consistência perante, por um lado, a simplificação que tal episódio traria à existência do criador e, por outro, a consciência de que, não obstante a íntima relação estabelecida, a sua perda não implicaria uma anulação do heterónimo. E, deste modo, a falsa libertação que encontra vai ser abolida de duas formas: em primeiro lugar na incapacidade de Teive na efectiva destruição de **todos** os seus papéis, pois um manuscrito sobrevive; e, em segundo, na percepção da diferença que existe entre Teive, como ser, e as manifestações dele, como criações artísticas, que também elimina a dependência assumida. Nesta não anulação da personalidade, que o heterónimo compreende, subsiste mais uma faceta da sua lucidez, na medida em que perde a ligação emotiva existente, baseada, como já vimos, numa completa ausência de fundamento.

Se a destruição desta ilusão constitui mais um elemento de elucidação de si mesmo, ela não anulará, todavia, a força que a emoção mantém e que analisaremos

posteriormente. Mas se Teive é coerente na sua aparente libertação emotiva subjacente aos manuscritos, não o é, no entanto, e especialmente depois das críticas que faz aos pessimistas, ao manter um registo biográfico, no qual afloram todos os recantos problemáticos do heterónimo. E mesmo a sua justificação perde a consistência:

Que iria de mim naquelles papeis escriptos? Antes, eu diria "tudo"; hoje diria, ou "nada", ou "pouco", ou "uma cousa estranha".
Tornara-me objectivo para mim mesmo. Mas não podia distinguir se com isso me achara ou me perdera. (Teive, 2007:46)

Note-se a discrepância que o processo de afastamento comporta: primeiramente, a identificação completa com a criação, um desdobrar-se em outros fixados em papéis, uma falsa entrega nessa acção; depois, a consciência desta errada imagem, carimbada pela ilusão da vida. De um significado total, os manuscritos perdem a sua validade e tornam-se elementos à parte do heterónimo, não reconhecidos como constituintes, mas como estando separados do criador. É que Teive não rejeita apenas os manuscritos como espelhos seus: ele reconhece-lhes a sua completa exterioridade, de modo que os torna estranhos à fonte da qual emanaram. Eles já não são, então, parcialidades dentro da unidade do autor, mas parcialidades por si, fora do heterónimo e da sua imagem. E neste processo de distanciamento entre Teive e as suas projecções literárias, surge, aparentemente, a lucidez da objectividade, isto é, a perda da emotividade que levava o heterónimo à assunção imediata e inevitável da importância íntima dos seus papéis. E, voltamos a acentuar, esta percepção não evita, ainda, que Teive destrua todos os seus manuscritos. E não impede, também, que o heterónimo analise, como vimos, o ímpeto que conduz alguns indivíduos a descreverem exaustivamente a sua vida, embora não tivessem esse comportamento se o meio de comunicação fosse diferente. É importante retomar esse fragmento para que possamos perceber a distinção que Teive estabelece entre a escrita e a oralidade:

Quem escreve não repara que está fallando por escripto, e assim ha muitos que escrevem coisas que nunca ousariam dizer. Ha os que se alargam, em paginas sobre paginas, na explicação e analyse do seu ser, quando esses mesmos - alguns d'elles pelo menos - não se permittiriam fatigar um auditorio, ainda que bem disposto para com elles, com o recital das suas personalidades. (Teive, 2007:47)

Este trecho é importante na medida em que nos permite compreender, por um

lado, a semelhança e diferença entre a escrita e a oralidade e, por outro, a incoerência que o heterónimo manifesta no seu comportamento. Vejamos o que Teive indica: a escrita é uma forma de comunicação, e prende-se ao efeito da oralidade. No entanto, não é assim tida, uma vez que é frequente a disparidade que encontramos entre os dois âmbitos, pois a escrita é ainda uma forma de velamento, no sentido em que pode existir por si, sem rosto, sem criador, ao contrário da oralidade, imediatamente associada a um qualquer ser. A voz ganha uma presença que a escrita não contém e, por isso, diverge a amplitude do que é desenvolvido por cada uma. Mas Teive afirma correctamente que a análise dos fenómenos conduz à percepção de que a escrita é, de facto, um modo de oralidade e, deste modo, devia haver concordância entre as duas, o que não se verifica, como o heterónimo afirma, naqueles escritores que se debruçam sobre si mesmos em contínuas páginas, mas seriam incapazes de, eventualmente, darem voz a esses mesmos apontamentos. Mas não se verifica igualmente no manuscrito de Teive, que, na senda do que critica, elabora, mesmo que o pretenda disfarçado, uma análise mais ou menos exhaustiva da sua existência. E como também indicámos, a justificação que usa para esta incoerência - o paralelo com o testamento - não tem o fundamento necessário. Assim, o heterónimo continua a exercer uma acção contrária àquela que defende como preferível. E apesar da lucidez que pretende assumir continuamente, constatamos que não há verdadeira consistência no seu comportamento. Neste sentido, pode ele afirmar que «estas paginas não são a minha confissão senão a minha definição. Sinto, ao começar a escrevel-as, que as poderei escrever com algum modo de verdade» (Teive, 2007:23)?

3.2. A não libertação pela emoção

Sente Teive que se pode descrever com algum modo de verdade. Mas sentir é quase um fenómeno rejeitado mediante a força da lucidez que constantemente acentua. Ou assim seria expectável. No entanto, tal como acompanhamos algumas inconsistências no heterónimo, também apreendemos que o peso da emoção não é secundário. E não só se evidencia a necessidade de adesão à vida, através do prazer das pequenas emoções, mas também uma incapacidade de moderar emoções nefastas que se revelam claramente. Mas a emoção cria dificuldades na forma como o heterónimo se comporta, tendo em conta que a lucidez, como vimos anteriormente, condiciona a sua existência, ou assim o deveria, se retomarmos as duas esferas que os pessimistas apresentavam e das quais Teive pretendia distinguir-se. E, todavia, também verificámos que a absolutização da lucidez não era real, pois embora detentora de poder, não impedia determinadas manifestações de teor emotivo e empírico. Assim deparamo-nos com um confronto pelo qual se exprime a contradição do heterónimo: a lucidez existe a respeito do pensamento e aplica-se na vivência de Teive, mas não totalmente, uma vez que não consegue eliminar a força das emoções que têm um papel crucial na percepção do mundo, cuja consciência é vincada:

Nunca pude convencer-me de que podia, ou de que alguém seguramente poderia, dar alívio certo ou profundo, e muito menos cura, aos males humanos. Mas nunca, também, pude afastar d'elles o pensamento; a mais pequena angustia humana - mais, a mais breve imaginação d'ella - sempre me angustiou, me transtornou, me tirou do poder de me concentrar e de me dar a mim.

O convencimento da futilidade de toda a therapeutica para a alma deveria, por certo, erguer-me a um pincaro de indiferença, entre o qual as agitações da terra velassem tudo as nuvens d'aquelle mesmo convencimento. O pensamento, porém, poderoso como é, nada pode contra a rebeldia da emoção. Não podemos não sentir, como podemos não andar. Assim assisto, e assisti sempre, desde que me lembro de sentir com as emoções mais nobres, á dôr, á injustiça e á miséria que ha no mundo do mesmo modo que assistiria um paralytico ao afogamento de um homem que ninguém, ainda que valido, pudesse salvar. A dor alheia tornou-se em mim mais do que uma só dor - a de a ver, a de a ver irreparavel, e a de saber que o conhecel-a irreparável me empobrece até da nobreza inutil de querer ter os gestos de a reparar. (Teive, 2007:39)

A objectivação de Teive sobre a desgraça humana, da qual se exclui a possibilidade de cura, isto é, a ausência de esperança do heterónimo, acentua, no entanto, a ligação que estabelece com os constituintes da vida. Por outras palavras, trata-

se de mostrar como, não obstante o seu caminho de afastamento, a vida embate constantemente contra si, através das suas diversas manifestações, especialmente através do homem, como agente e espectador essenciais. Teive também frisa como o intelecto tem uma função imprescindível que passa pela assimilação do conhecimento da realidade imediata, pela percepção do sofrimento alheio e, mais ainda, da possibilidade desse mesmo sofrimento como elementos suficientes para o seu descontrolo, de modo que constituem impedimentos à sua entrega a si mesmo, isto é, à sua ideal não projecção, à circunscrição efectiva na sua interioridade.

Porque pode o sofrimento dos outros causar uma reacção tão forte que se torne condicionadora? Não se trata da lucidez, pois esta teria por resposta a destruição da esperança de recuperação e, consequentemente, a indiferença. O que leva Teive a reagir é, então, um apelo emotivo que a dor externa origina. Apelo esse que, não podendo raiar o desprezo, incita à empatia, de forma que a emoção ganha uma predominância tal que a lucidez não consegue derrubar e, por isso, o heterónimo compreende estar perante dois campos poderosos que não se anulam, mas que se sobrepõem consoante as circunstâncias do imediato. No reconhecimento de que a emoção é tão essencial quanto a lucidez, Teive assume a sua própria falência, uma vez que o seu comportamento padece necessariamente do mesmo condicionamento do homem vulgar. E, no entanto, a sua existência é mais penosa, na medida em que não carece da esperança de remissão que caracteriza o homem e, consequentemente, da ilusão que o leva a acreditar possuir o poder de modificar a realidade. E, como tal, Teive pode apenas assistir aos acontecimentos com a aguda consciência da sua impotência perante os mesmos e, mais ainda, da ausência de resolução. Neste sentido o heterónimo afirma a veleidade que subjaz ao desejo infrutífero de solucionar o que não tem solução.

Teive compreende, ainda, que a sua emergência emotiva é mais complexa do que aparenta, uma vez que não tem, como seria expectável, a capacidade de levar à acção, pois passa por um processo de intelectualização que a lucidez impõe e que altera completamente os parâmetros da existência emocional:

E o sentimento, que em outros se introduz na vontade como a mão na luva, ou o punho duro nos copos da espada, foi sempre em mim uma outra maneira de pensar - fútil como uma raiva com que trememos até nos não podermos mexer, espécie de pânico da exaltação que, como o pânico, deixa collado ao chão o medroso a quem o mesmo medo deveria fazer fugir. (Teive, 2007:39)

O paradoxo que se constitui como comportamento do heterónimo é, então, resultado dessa complexidade vivencial que o caracteriza e que passa pela difícil articulação entre a lucidez, sempre exacerbada, e a emoção, que, não estando ausente, também não funciona de modo comum, condicionada pelo conjunto de requisitos que, desde o início, impedem Teive de fazer parte da vida. Mesmo com pequenas faíscas que o chamam a participar, a sua realidade interna está composta por entraves incontornáveis. Assim, se a emoção é o motor de acção do homem, tão natural quanto o próprio ser, em Teive ela está deformada pelo peso do intelecto e da construção devastadora que tem da realidade, ausente de todas as bases que a poderiam manter unida. A discrepância emotiva que o abala também é notória na relação que Teive estabelece com os outros, na qual os traços de afastamento são marcantes:

Não me queixo dos que me cercam ou me cercaram. Nunca alguém me tratou mal, em nenhum modo ou sentido. Todos me trataram bem, mas com afastamento. Compreendo hoje que o afastamento estava em mim, em parte de mim. Por isso posso dizer, sem ilusão, que fui sempre respeitado. Amado, ou querido, nunca fui. Reconheço hoje que o não poderia ser. Tinha boas qualidades, tinha emoções fortes, tinha □ - mas não tinha o que se chama amor. (Teive, 2007:25)

Este trecho aponta-nos para a incapacidade de projecção que leva, segundo Teive, ao comportamento de rejeição baseado no próprio vazio que emana do heterónimo. Trata-se, então, de uma reacção exterior condicionada pelo comportamento inevitavelmente denunciador da peculiaridade emotiva de Teive e da sua abdicação voluntária do circundante. Mas esta afirmação não é completamente coerente, na medida em que assume uma posição não verificável, uma vez que a interpretação do heterónimo sobre os sentimentos dos outros é falível, pois não há acesso a eles excepto pelo próprio possuidor. E afirmar, ainda, que a sua leitura é certa e que sempre foi respeitado, não vai ao encontro da função analítica da lucidez. Mas se o heterónimo não pode caracterizar o substrato alheio, pode, contudo, ser influenciado por ele, de modo que a sua percepção esteja intimamente ligada à reacção emotiva. Por outras palavras, Teive não pode impedir o prazer que retira das pequenas emoções e que ele admite serem um último reduto de vida:

As pequenas emoções ficaram... Uma brisa num trecho calmo do campo parece que me

turva a alma. Uma rajada longinqua da musica da philarmonica da alameda evoca-me sonoridades para além dos efeitos de todas as symphonias. Numa velhinha a uma porta entenece-me a bondade toda. Uma creança suja, parada á minha frente, illumina-me. Góso o pousar d'um pombo no cabo, e isto passa de mim, como uma coisa indistritável da propria verdade. (Teive, 2007:23).

Num registo melancólico o heterónimo descreve a necessidade de adesão à vida, espalhada em pequenas emoções que perpassam em tudo o que constitui o mundo e que o influenciam, preenchendo-o da sensação vital de pertença, por contraste com o terreno árido que a lucidez implanta. Todas as manifestações são possibilidades de pertença à vida e, como tal, surgem como verdades inegáveis. E na consciência do íntimo desejo de participar na vida, Teive é assaltado pelo contraste que se estabelece entre o prazer que alguns acontecimentos ainda conseguem transmitir e a crueza que a lucidez desperta. As pequenas emoções surgem como um cordão umbilical que ainda o ligam necessariamente à vida e que não se pode cortar, mesmo que assim se deseje, a não ser através da morte, pois a vida surge como um constante chamamento a que qualquer ser, estando nela, tem de obedecer. E o heterónimo, por muito que pretenda a abdicação, não tem a possibilidade de se afastar verdadeiramente da vida, de vê-la de fora, na medida em que existir é já fazer parte dela. E o cordão umbilical pela emoção é acentuado na relação que estabelece com a mãe, cuja morte revela a nostalgia da perda:

A morte de minha mãe quebrou o ultimo dos laços externos que me ligavam ainda á sensibilidade da vida. A principio fiquei tonto - naquella tontura que põe erros nos gestos, mas que parece um vacuo morto no cerebro, /um contacto da consciencia com o nada/. Depois o tédio que se me tornara angustia entorpeceu-se-me em aborrecimento. Descobri, pela falta, como se descobre a valia de tudo, que a afeição me era necessaria; que, como o ar, se respira e se não sente. (Teive, 2007:28)

Com a morte da mãe, Teive perde, ou assim o sente, a grande ligação à emotividade que caracteriza a vida e que o heterónimo indica como sensibilidade. A mãe representa o primeiro laço emocional, mas também o último, uma vez que constitui a única figura que sentiria amor pelo heterónimo, no seguimento do que vimos, e cuja ausência conduz à perda desse laço primordial afectivo. E se a consciência da necessidade do amor só é manifesta quando este desaparece, o vazio que cresce é evidente à medida que a emoção é eliminada. Se Teive já estava privado do amor feminino, assim como do amor divino (pois exclui-se da crença), e se se aceita rodeado de indivíduos que não compartilham nenhum afecto por si, a morte da mãe veio fechar o

ciclo de possibilidades. O amor torna-se, agora, uma esfera inalcançável e o vínculo à vida desvanece-se continuamente, preso por frágeis fios que ocasionalmente se manifestam (como as pequenas emoções que ainda se sentem). E se o desejo do amor está mais patente na perda, também o desejo de adesão à vida é afirmado em cada elemento destruído. Na incapacidade de estabelecer ligações emotivas, Teive sente «o coração como um peso inorganico» (Teive, 2007:28), que o acompanha como um órgão morto, cuja vitalidade necessariamente pereceu.

As ligações à vida tornam-se cada vez mais ténues. Mas o que funciona como cordão umbilical e que tem peso determinante na percepção da vida não é sempre desejável e foge ao controlo do heterónimo. É o que sucede com a estrutura social que o seu substrato acusa e que condiciona o comportamento, de modo que, por um lado, há uma pressão inevitável do quotidiano intimamente ligada à insignificância que o conteúdo dessa pressão representa para o heterónimo, mas que não lhe é indiferente, levando-o a descrever a frustração que a impotência lhe causa:

O que particularmente me indignava contra mim, nestes momentos de duvida dolorosa, em que eu sabia de muito antes que a solução seria nenhuma, era a intromissão do factor social no jogo desequilibrado das minhas decisões. Nunca pude dominar o influxo da hereditariedade e da educação infantil. Pude sempre repugnar os conceitos estereis de fidalguia e de posição social; nunca os pude esquecer. São em mim como uma cobardia, que detesto, contra a qual me revolto, mas que me prende com laços superiores à intelligencia e á vontade. (Teive, 2007:53)

Notemos o discurso que ele emprega: há uma indignação contra si mesmo, como um culpado que tivesse a obrigação de agir diferentemente, mas não o fizesse. E, no entanto, sabemos que o seu comportamento não é voluntário e, como tal, a culpa incide menos sobre o indivíduo e mais numa deficiência que o condiciona e que o impede de alterar o que sucede. Teive aponta o peso social como um elemento indesejado mas que não pode ser destruído e cuja força minimiza o controlo que tem nas suas reacções. Vejamos que a crítica é apontada, por um lado, à hereditariedade e, por outro, à educação. No que respeita à primeira, a sua influência está inevitavelmente fora do controlo racional. Em relação à segunda, poderíamos pensar que o condicionamento é mais limitado, mas, na verdade, afigura-se maior do que a hereditariedade, uma vez que é a base de estrutura do ser, sobre a qual assentam todas as novas aquisições perceptivas. Mas a estrutura tem de estar formada e obrigatoriamente desenvolvida

sobre os moldes que constituem o meio social em que o homem se insere. Eliminar essa construção não é possível e basta retomarmos a noção de que a nossa existência assenta num conjunto de teses tidas como verdadeiras e não verificáveis, uma vez que mesmo no processo de análise e desconstrução que a lucidez leva a cabo, o retrocesso tem um limite mínimo que permita a existência. Perante a dúvida completa, o Ser desaparece, anula-se. Deste modo, o desejo de eliminação de Teive é, na verdade, um desejo de anulação de si mesmo, dado que a tábua rasa que gostaria de ser é inatingível. E, todavia, compreende-se a sua frustração relativa à força do influxo hereditário e social que influencia as escolhas. No caso de Teive, como o próprio indica, o peso social é determinante e apesar da destruição que a lucidez possa impor aos conceitos sociais, não pode, no entanto, evitar a adesão imediata da emoção. E, por isso, a sua força se torna superior à inteligência e à vontade. Neste campo a batalha da emoção e dos seus constituintes é dominante. E notamos desde logo essa predominância no papel que o orgulho ocupa na vida do heterónimo. Já nos deparámos anteriormente com esta circunstância. Basta recordar o orgulho extravasado do heterónimo, nomeadamente na sua relação com o Amor, que o leva a abdicar, não só pela desconstrução social a que submete o acontecimento, mas também pelo descontrolo emocional que é causado. O orgulho é um traço distintivo do heterónimo, também evidenciado na relação que assume com a vitória:

É singular que nesse duelo, o que mais me preocupava - essa preocupação deslocou todas as outras - era a de poder ser "batido", de ficar inferior no campo ao meu adversário. Reconheci sempre em mim como um traço inferior indominável o não saber perder; e o receio de que não soubesse esconder a emoção do despeito foi cousa que sempre me afastou de jogos, de competições de tudo quanto involvesse o medir-me com alguém. Isso, confesso, me levaria quasi a esquivar-me ao duelo, /se fôsse possível ou decente fazel-o/. (Teive, 2007:29)

A afirmação de si, que está inerente ao sentimento de orgulho, não implica, no entanto, que Teive sinta apreço por essa faceta, mas, pelo contrário, conjuga-se com um desprezo por si mesmo patente nas palavras que usa para descrever o seu descontrolo, que, no decurso do que já foi analisado, constitui um elemento de rejeição. Trata-se, então, de uma inevitável propensão para a soberba, mesmo que indesejada, na qual se esconde o despeito que Teive refere, numa incontornável comparação entre si e o Outro. Teive não é o ideal de si, e tem consciência da distância que o separa dessa imagem, que não é verdadeiramente atingível, mas que se mantém firmemente presente e que não

admite a existência de uma imagem diferente do heterónimo, de modo que a possibilidade de derrota é insuportável, pois transmissora de um Teive ainda mais distante do ideal. Deste modo, o orgulho, como manifestação dessa idealidade, não é passível de eliminação:

Nunca me soffreu o orgulho que concorresse com outrem, com o accrescimo hediondo da possibilidade de derrota. Do mesmo modo, nunca pude jogar em jogo de competencia. Perdi sempre com rancor e despeito. Por me julgar superior a todos? Não, que nunca me julguei superior no xadrez ou no whist. Por simples orgulho, um orgulho extravasado e sangrento, que nenhum exforço desesperado da minha intelligencia pôde recolher ou estancar. Puz-me sempre à parte do mundo e da vida, e o embate de qualquer elemento d'elles feriu-me sempre como um insulto de baixo, a revolta subita de um laçao universal. (Teive, 2007:53)

A sua afirmação respeitante à consciência de não ser superior aos outros subscreve, então, a força da idealidade que, mesmo inviável, mantém-se imperturbável no comportamento do indivíduo, onde nem a lucidez tem instrumentos para a contradizer. Mas o excesso que caracteriza ou pode caracterizar Teive não é só revelado no seu presente emotivo mas também no modo como o próprio intelecto se estrutura, no qual a contenção não é sempre predominante, como sugerido anteriormente:

Rancoroso e vingativo na infancia, perdi, na passagem pela adolescencia, essa mesquinhez do excesso de sensibilidade. (Supponho que de algum modo pesou nesse resultado o apparecimento em mim da capacidade de pensamento abstracto.) Mas conservo, de uma fórma translata, aquillo que ella era. Ainda me punge perder uma ideia, escapar-me da memoria uma phrase por escrever, não fixar um ponto de vista. Sei bem, muitas vezes, que não conseguiria dar corpo real a esses esboços d'elle. Mas ha um ciúme de mim mesmo, uma avareza do abstracto, e tenho notado que a avareza e o espirito de vingança, talvez por serem duas fórmas da mesquinhez, teem parentesco e sangue commum. (Teive, 2007:40).

O excesso de sensibilidade que o marcava na infância e que redundava na facilidade de exacerbar emoções como o rancor ou o desejo de vingança sofrem, então, um processo de modificação, no sentido em que perdem o seu lugar destacado que, doravante, é ocupado pela necessidade imposta pelo intelecto de abrangência da totalidade, cuja obrigatória frustração redundava numa inevitável parcialidade inaceitada. Por outras palavras, o desejo de abarcar o todo não só da realidade, da percepção, mas também da imaginação, num desejo de megalomania já acentuada outrora, é, em Teive, o seu traço hiperbólico, ainda um desejo íntimo de ser Deus, ciente da sua onisciência.

É interessante ver a indicação do heterónimo sobre o parentesco entre a avareza e a vingança, uma vez que pode indiciar, pelas suas palavras, que se ele deseja a totalidade e é consciente dessa impossibilidade, o desejo de vingança contra si mesmo parece ser a solução, o que se traduziria no seu suicídio, como uma afirmação de parcialidade que, sem nenhuma hipótese de absoluto, não tem condições para ser mantida. E nesta decisão, pois de uma decisão se trata, retoma-se a necessidade de controlo que, também neste infinito, carece de moderação. De tal modo Teive se retrai daquilo que lhe escapa que, afigurando-se a hipótese de uma escolha poder ser determinada pela vontade alheia, surge uma rejeição imediata, como sucede com anteriores afloramentos de ideias suicidas:

Figurei-me uma vez, mais por especulação ociosa que por crença ou mesmo cobiça - que podia bem ser que, como a vida é a lei de tudo, a morte representasse sempre uma intervenção alheia, que não houvesse morte senão violenta. Umas são visivelmente violentas, e muitas d'ellas nós mesmos as causamos; outras, as que chamamos naturais, seriam igualmente violentas, mas por intervenção de entes imperceptíveis /aos nossos sentidos/. Assim como as nações, ainda que muito decadentes, não acabam senão por invasões e violências alheias, assim as vidas não acabariam de outro modo. O proprio suicidio - me figurei no decurso deste devaneio lógico - seria talvez uma compulsão alheia; nenhuma vida espontaneamente se mataria, mas no suicidio resolveria a morte de fora por simples meio de si mesma. Ter-me-hia esquecido de todo d'esta especulação sem rigor se ella me não houvesse salvado do suicidio uma vez, ha já tempo - pouco tempo depois de a formar. Minha vida exacerbava-se em angustia, mas a vaga possibilidade de esse meu conceito ser certo - pois tanta possibilidade de certo havia nelle como em qualquer outro - e a reluctancia em, se elle fôra certo, practicar um acto servil e emissário - isto, deveras, me arredou, não posso dizer se com utilidade - do acto que, afinal, ficou adiado para agora. (Teive, 2007:32-33)

Nesta argumentação, Teive analisa as premissas que o levariam ou impediriam à consumação do suicídio. No seu esvaziamento de crenças, esta lógica surge como uma possibilidade plausível para o heterónimo que, deste modo, assume a sua necessidade de controlo das decisões levadas a cabo, de modo a que não dependam da intervenção exterior. Não obstante, como indica, a angústia que caracterizava a sua existência e que, embora não explicada ao leitor, o conduzira, também, a considerar o suicídio como solução, a determinação do fundamento é mais importante do que a acção em si, a qual, mesmo que, no fundo, um ímpeto indestrinçável, ainda pode derivar de (algumas) condições conscientes. E, assim, Teive afastou-se do suicídio, perante a possibilidade de este ser despoletado por agentes alheios ao suicida, o que eliminaria o próprio conceito de suicídio. O desejo de controlo em Teive é essencial mediante a lucidez que o

atravessa e que desconstrói as suas crenças, deixando o heterónimo num abismo de esvaziamento que não consegue evitar, rodeado da frustração que advém de lhe estar vedada a totalidade. Mas é igualmente pertinente salientar que Teive, não obstante o seu desejo do todo, é agente num processo de negação do sonho como alternativa à falência da realidade. E se é certo que maioritariamente o heterónimo tende a essa rejeição, ainda encontramos uma réstia de ilusão que o leva a afirmar, com emoção, que «mais val sonhar que ser. É tam facil ver tudo conseguido no sonho!» (Teive, 2007:20).

Até que ponto é Teive verdadeiro nesta afirmação ou até que ponto não passa de um suspiro sem substrato, exalado por um momento? Todas as suas indicações apontam para o repúdio do sonho como alternativa, o que parece constituir o caminho mais coerente, na medida em que se trata da pura ficção imaginativa que, se tudo pode criar na mente, nenhum lugar ocupa na realidade palpável. E o refúgio do sonho só tem cabimento para o indivíduo que não tem a lucidez do heterónimo, a qual lhe revela logo a vanidade subjacente. O sonho só funciona como fuga à vida da realidade, ou como nova realidade substituta. E nenhuma delas é satisfatória: por um lado, «o sonho, o devaneio - aquilo da fraqueza da alma com que nos figurinos [*sic*] felizes, ou /principes/, ou amados, ou celebres - essa disposição □ me pareceu sempre repugnante e vil» (Teive, 2007:32) e, por outro, «o sonho, quando demasiado vivído, ou familiar, torna-se uma nova realidade; tyranniza com ella; deixa de ser refugio. Os exercitos sonhados acabam por ser derrotados, como os que baqueiam e são derrocados nos encontros e batalhas do mundo» (Teive, 2007:40). Temos, então, a renúncia da procura de uma vida alternativa no sonho que ou é espelho da irracionalidade contida nos desejos de se ser quem não é, ou, se levada ao limite de substituição, não escapa aos contornos da realidade, isto é, apreende uma complexidade que resultará, em determinado momento, numa cópia da realidade e dos seus condicionamentos. Deste modo, o sonho não representa um campo fértil de fuga, onde o heterónimo se possa refugiar do vazio que o consome. E se a vida é um campo proibido e a falsa realidade do sonho também não é desejável, Teive só pode afirmar:

Repudiei o sonho como um vicio de collegial ou de louco. Mas repudiei tambem a realidade ou, antes, me repudiou ella, não sei porquê - por incompetencia, ou por desalento, ou por incompreensão. Não servi para nenhum dos modos de gosar - nem para o beijo do real, nem para o /olhar/ do supposto. (Teive, 2007:25)

Na constatação da sua falência total o heterónimo só entrevê o suicídio como solução. A consciência do repúdio do sonho, que é constituído por ilusões e, como tal, é necessariamente rejeitado pela procura da verdade inerente à lucidez alia-se, então, à abdicação da vida, para a qual Teive não tem as condições precisas, deixando-o num limbo de confronto com o Nada que aparentemente lhe resta, no qual se afunda a possibilidade, até ao ímpeto final da morte voluntária, onde a libertação pretendida não tem lugar.

Mediante a consciência da complexidade que ora o separa e ora o iguala ao homem comum, pode Teive afirmar-se preparado para construir uma arte superior, ou, pelo contrário, está a imagem de si próprio muito aquém do que alcançou? E em que medida, ainda, pode o heterónimo estabelecer a sua morte como solução efectiva quando o anonimato não está implícito nessa escolha?

4. A imagem da verdade individual

Nos últimos capítulos temos vindo a abordar diversos aspectos marcados nos textos de Teive, de modo a descobrir, por um lado, a imagem do heterónimo e, por outro, a coerência inerente ao seu comportamento. Verificámos, por vezes, que o heterónimo primava pela consistência conceptual e subsequente acção pragmática, e, por vezes, que não estava isento de contradição, de modo que a construção de uma determinada imagem de superioridade que o heterónimo defendia não se pôde aplicar efectivamente. A dificuldade de conhecimento alheio, notámos, não é maior do que a do auto-conhecimento. Na verdade, a distância que existe entre a substância que nos constitui e a apreensão dela é intransponível. E, como tal, o necessário retrato que cada indivíduo tem de si está sujeito a inúmeros erros que advêm das ilusões que compõem a nossa existência.

A verdade e a falsidade fazem parte de toda a nossa construção mental. Sem elas nenhuma vivência é possível, pois nenhuma crença é admitida, o que destrói a estrutura individual e a realidade esvazia-se. Não crer em algo é diferente de não crer completamente. Se a primeira é parte essencial do quotidiano, a segunda anula-o. Mas para crer e descrever afigura-se imprescindível uma determinada escala de valor, isto é, a acção de *acreditar* já pressupõe assumir a veracidade do objecto ao qual se destina, do mesmo modo que perder uma crença é aceitar a sua falsidade. Neste sentido, toda a vivência humana está impregnada dessa necessidade de separar a verdade da mentira, sob a qual se constroem as escolhas e as imagens do Eu e da Realidade. Em Teive a crença ganha uma proporção maior, na medida em que o próprio se vê como um absoluto descrente, uma testemunha do caos da existência que o impede de agir, de viver. Também não se pode tratar, no limite, da ausência de possibilidade de crença, pois a visão do caos ainda é tida como real (e verdadeira). E, no entanto, não há segurança em nenhuma crença, por mais básica que seja, sobre a qual não se possam encontrar contradições que a destruam, o que põe a verdade num limbo dificultoso. Como afirma Descartes, «não existe nada, naquilo que outrora reputei como verdadeiro, de que não seja lícito duvidar, não por irreflexão ou leviandade, mas por válidas e meditadas razões» (1985:112). Mas se a crença não pode existir sem a noção de verdade do possuidor, a procura da verdade não é um caminho linear. E é nesta relação desigual que

assenta o início do presente capítulo.

Teive tem consciência, como já vimos, das dificuldades inerentes à procura da verdade ou de verdades, de tal modo que afirma:

Quantas coisas, que temos por certas ou justas, não são mais que os vestígios dos nossos sonhos, o somnambulismo da nossa incompreensão! Sabe acaso alguém o que é certo ou justo? Quantas coisas, que temos por bellas, não são mais que o uso da epocha, a ficção do lugar e da hora! Quantas coisas, que temos por nossas, não são mais que aquillo de que somos perfeitos espelhos, ou envolveros transparentes, alheios no sangue á raça da sua natureza! (Teive, 2007:56)

O conhecimento que julgamos adquirido não passa de uma ilusão que acompanha cada indivíduo estruturado sobre conceitos que não analisou mas que considera absolutos. Mas como Teive indica, são várias as ocasiões em que temos consciência de que as nossas crenças não têm fundamento e que não passam de *sonhos* e de ignorância. A negação de valores absolutos, de ideais, pelo heterónimo, vai ao encontro da sua desconstrução contínua, da desfiguração a que tudo é submetido, da percepção da relatividade que não apreendemos. A dificuldade de conhecimento e a facilidade com que a ilusão se instala a respeito da realidade e do que a compõe é, então, central para Teive, que pretende revelar o paradoxo inerente à crença, e à inevitável necessidade de idealidade do sujeito. A relatividade que o heterónimo propõe e que constitui, em última instância, o que considera verdadeiro (e, assim, também se manifesta como crença), não é viável para a existência comum, uma vez que anularia completamente os pressupostos da estrutura da vida. O ser baseia-se na credibilidade que confere a si e ao que o rodeia, não obstante a veracidade ou falsidade subjacente. E, contudo, esta necessidade não impede que a dúvida seja uma componente constante que ameaça a sua própria sobrevivência:

Quanto mais medito na capacidade que temos de nos enganar, mais se me esvahe entre os dedos lassos a areia fina das certezas desfeitas. E todo o mundo me surge, em momentos em que a meditação se me torna um sentimento, e com isso a mente se me obnubila, como uma nevoa feita de sombra, um crepusculo dos angulos e das arestas, uma ficção do interludio, uma demora da antemanhã. Tudo se me transforma em um absoluto morto de elle mesmo, numa estagnação de pormenores. E os mesmos sentidos, com que transfiro a meditação para esquecel-a, são uma especie de somno, qualquer coisa de remoto e de sequaz, intersticio, differença, acaso das sombras e da confusão. (Teive, 2007:56)

A compreensão das coisas é como um frágil vidro que se pode quebrar em qualquer momento. O mesmo sucede com a crença. Feita de teses por analisar, a ilusão surge como o componente obrigatório que as sustenta, o que leva o heterónimo, mediante essa consciência, a perceber o enorme paradoxo que a vida representa. E, deste modo, desaparecem as certezas que outrora existiram e que conduziram o indivíduo diariamente. Na percepção da fragmentação das coisas e da sua dubiedade, Teive percebe que a vida não tem transparência e que a sua opacidade é de impossível definição, pois escapa a quaisquer parâmetros definidos. Na consciência de que não existe nenhum porto seguro, o heterónimo descreve a irreabilidade do mundo, o limbo que o caracteriza e que o revela como partes contraditórias em contínua fricção. E mais ainda como uma complexidade que se funda na anulação de si mesma, como «absoluto morto de elle mesmo», onde as condições para a vida estão sob contínua ameaça de destruição. Mas não é só o mundo que surge como irreal, mas também o sujeito, cuja constituição está repleta de inconsistências. Se Teive procura esquecer o horrível mundo que a lucidez lhe aponta, os sentidos que a substituem também mostram uma visão indesejada, incompreensível, onde ocupam um lugar de distância em relação a tudo o que os transcende. Na ausência de condições para compreender o que existe, como levar a cabo a procura da verdade, distinguindo-a entre a multiplicidade de determinações objecto de alguma escala de valor? E na dúvida permanente, haverá realmente lugar para essa procura? Afirma Teive:

Encontrei hoje em ruas, separadamente, dois amigos meus que se haviam zangado um com o outro. Cada um me contou a narrativa de porque se haviam zangado. Cada um me disse a verdade. Cada um me contou as suas razões. Ambos tinham razão. Ambos tinham toda a razão. Não era que um via uma coisa e o outro outra, ou que um via um lado das coisas e outro um lado diferente. Não: cada um via as coisas exactamente como se haviam passado, cada um as via com um criterio identico ao do outro, mas cada um via uma coisa diferente, e cada um, portanto, tinha razão.

Fiquei confuso d'esta dupla existencia da verdade. (Teive, 2007:56)

Neste trecho o heterónimo revela a dificuldade de avaliação imparcial, na medida em que cada indivíduo tem um ponto de vista único, sob o qual recai a distinção e aplicação dos critérios inerentes à percepção da realidade. Deste modo, a unicidade de cada sujeito comporta, também, uma visão inconfundível que funciona como bitola para a aceitação de crenças e, por conseguinte, do valor de verdade subjacente. O episódio que o heterónimo descreve testemunha esta dificuldade: cada sujeito tem a sua verdade,

quando tem uma visão única das coisas, e, neste sentido, não há instrumentos que permitam averiguar realmente a verdade das crenças individuais. A dupla existência da verdade, de que fala Teive, é mais do que dupla, e multiplica-se de acordo com os pontos de vista dos sujeitos. A análise da verdade por qualquer indivíduo está, então, impregnada das limitações que o ponto de vista finito comporta e, como tal, está muitas vezes distante do que é aceite como verdadeiro, isto é, a concordância entre a imagem que temos das coisas e elas em si mesmas não se verifica frequentemente.

O problema do conhecimento alheio e, mais ainda, do auto-conhecimento, não escapa necessariamente à consciência do heterónimo, mas não invalida, no entanto, que o mesmo se manifeste claramente. É o que sucede na construção da imagem que Teive tem de si próprio e aquela que, mediante o seu comportamento, suscita noutros sujeitos. Se a distância entre a definição de um eu e o conhecimento que cremos ter dele é evidente, ainda maior se revela na interpretação por um Outro, perante o qual as barreiras de conhecimento são abissais. Consequentemente, verificamos a disparidade que existe entre o indivíduo, a imagem que tem de si próprio e a imagem que pretende que os outros tenham, independentemente de esta dissonância ser involuntária ou propositada. Encontramos, no manuscrito de Teive, um fragmento que revela este processo de desvelamento e de encobrimento do sujeito:

As referencias dos jornaes prestam-lhe inteira homenagem. Assim, o correspondente local do "Diario de Noticias" transmite nestes termos ao seu jornal a noticia da morte: Suicidou-se hontem na sua Casa de Macieira o sr. Alvaro Coelho de Athayde, 20º Barão de Teive, de uma familia das mais distinctas deste concelho. O triste fim do sr. Barão de Teive causou grande consternação, pois o finado era aqui muito estimado pelas suas bellas qualidades de character. (Teive, 2007:24)

A imagem que Teive transmitia não tinha correspondência com aquela que o próprio assumia. Basta lembrarmos a perspectiva do heterónimo sobre a emoção e o modo como afirmava relacionar-se com os outros. A rejeição a que submetia qualquer intervenção alheia, aliada ao descomedimento que por vezes o caracterizava (o orgulho, a crueza da exposição, a necessidade de purificação) não parecem constituir bons indícios de uma imagem apelativa para um ponto de vista externo. E, no entanto, a opinião alheia, pois a mais distante, dá azo a uma caracterização superficial mas positiva do heterónimo. Se retomarmos ainda o afastamento que Teive refere a propósito da sua relação com os outros, assim como a sua opinião, indicando que nunca haveria

afecto exterior (o que condiciona a sua visão), a perspectiva manifestada na notícia do jornal parece contradizer a percepção do heterónimo, acentuando, então, a ideia de que a apreensão do conhecimento é duvidosa e de que a vivência é feita de camadas complexas onde a verdade e a mentira não são facilmente descortináveis. As ilusões que são criadas continuamente e permitem sustentar a existência são testemunhas dessa dualidade, o que leva o heterónimo a afirmar que «o segredo subconsciente do homem vulgar - o de viver interessadamente a mentira das coisas, romanticamente a grosseria da vida» (Teive, 2007:40). As máscaras que se renovam constantemente, num jogo em que a mentira ocupa o lugar de verdade, pois a verdade não é sustentável, constituem a substância do quotidiano, e mesmo a consciência desse processo não pode anular a sua manutenção, uma vez que se trata da estrutura mais básica do Ser, sem a qual não sobrevive.

A afirmação de Teive alude, então, ao modo como a vida está constituída, fundada em determinações que carecem de fundamento, em cujas ilusões o indivíduo se movimenta, afastando a lucidez que lhe revela o caos. O segredo é subconsciente, pois só assim pode manter a ficção da realidade como é unicamente percebida, enfeitada com mentiras que escondem a crueza subjacente. A interpretação do mundo, do qual o sujeito faz parte, é, assim, necessária e inconscientemente deturpada, cega à fragilidade da sua estrutura. A ilusão de conhecimento e de abrangência da realidade é, por conseguinte, a base da vida, e mesmo para o heterónimo, cuja lucidez o leva, por fim, à morte, não há, por vezes, escapatória, na medida em que a análise conceptual a que sujeita o seu ponto de vista e o discernimento que tem sobre a dificuldade de procurar e encontrar a verdade não impedem a subsistência de determinadas crenças:

Quero deixar, ao menos, com a precisão com que puder fazel-a, uma memória intellectual da minha vida, um quadro interior do que fui. Desejo, já que não pude deixar de mim uma successão de bellas mentiras, deixar o pouco de verdade que a mentira de tudo /nos/ concede que supponhamos poder dizer. (Teive, 2007:23)

Encontra-se aqui a justificação da confissão de Teive, numa procura importante da verdade de si mesmo, do significado da sua existência. Todavia, a pretensão de deixar uma memória, um quadro interior, suscita vários problemas, na medida em que não há um avaliador externo que possa verificar a veracidade que o heterónimo assume, pois o próprio não pode ter a distância que tal análise necessita, uma vez que não pode

separar o observador do observado. Mas para além das dificuldades que este procedimento acarreta, é ainda de notar que a mentira tem vários níveis, num jogo de duplicação constante. Se a vida difere do ponto de vista individual sobre ela, na construção incessante de ilusões que, pelas mentiras que envolvem, criam as condições de existência, a representação da representação da vida, que a literatura comporta, é ainda mais duvidosa.

O jogo de imagens que se estabelece entre a vida e a ficção não é, contudo, a fronteira que distingue a verdade da mentira. Mas a escrita é testemunho do paradoxo que constitui a vida, na medida em que assume sempre a mentira, não obstante a aparência de verdade. É que não se trata apenas da escrita como ficção voluntária, dos planos que o heterónimo tinha como construtor de realidades alternativas, através de elaborações literárias que embelezassem o horror da existência. Trata-se, ainda, da suposta veracidade que até a escrita mais tida como sincera - a confissão - não ser completamente real, pois repleta de todas as ilusões que o ser possui e que o orienta. E por isso o heterónimo afirma que pretende deixar a verdade que se supõe ter perante a mentira que a vida nos mostra. Mais: o jogo instituído pelo heterónimo é mais lato, pois trata-se do paradoxo do mentiroso, isto é, daquele que é consciente de estar a mentir e nessa assunção de mentira afirmar a verdade do facto. Mesmo perante o paradoxo que avalia a multiplicidade de níveis de mentira da realidade, a pretensão de dar conta disso implica um acto de verdade afirmado. O manuscrito é, então, a verdade da mentira. E a escrita é testemunha de falsas traduções da realidade ou, mais precisamente, falsas traduções das imagens da realidade. Representações que podem ser conscientes ou inconscientes, mas que não conseguem escapar ao jogo de espelhos instituídos e que continuamente parecem afastar-nos da verdade procurada. Todavia, a consciência deste paradoxo não elimina a necessidade de extravasamento pela linguagem, de tal modo que o silêncio, apesar de se apresentar como a solução mais coerente, não é sustentável.

A confissão é um desejo intenso que funciona, quando expresso, como o reconhecimento de determinações interiores do sujeito. O silêncio é, então, uma condição insuportável que o homem afasta, pois perturba a afirmação de si. A comunicação não tem de ser obrigatoriamente oral, mas tem de adquirir uma forma e, no caso do heterónimo, é a criação física da escrita que ocupa esse lugar. Retomemos a relação de Teive com a expressão escrita: o seu desejo de criação de uma obra superior

não foi frutífero, pois o autor carece da vontade precisa para tal empreendimento, e, conseqüentemente, apenas consegue levar a cabo fragmentos dispersos, como ímpetus ocasionais. Perante a limitação de que tem consciência, o heterónimo decide queimar os seus papéis, na procura de uma suposta libertação que não pode ocorrer, apesar do processo de afastamento a que dá início, segundo o qual os resultados literários desprendem-se do seu criador e ganham autonomia. Mas tal cisão é aparente e não pode libertar o heterónimo, pois a obra e o autor não se separam verdadeiramente, e o rosto que pertence à escrita é parte incontornável da mesma, de modo que só a destruição parece viável. No entanto, esta anulação não é completa, quando um manuscrito sobrevive.

O papel que o único manuscrito sobrevivente tem é essencial, uma vez que chama a atenção para a separação entre o anonimato e a morte. Já Bernardo Soares, por exemplo, discursa sobre a fama, nos seguintes moldes:

Se me disserem que é nulo o prazer de durar depois de não existir, responderei, primeiro, que não sei se o é ou não, pois não sei a verdade sobre a sobrevivência humana; responderei, depois, que o prazer da fama futura é um prazer presente - a fama é que é futura. E é um prazer de orgulho igual a nenhum que qualquer posse material consiga dar. Pode ser, de facto, ilusório, mas seja o que for, é mais largo do que o prazer de gozar só o que está aqui. (1998: 162)

A fama, ou o não-anonimato que se caracteriza por dar a conhecer algo a pelo menos um sujeito, também é um elemento importante para Teive, na medida em que já não é só o papel da confissão que o manuscrito representa e que é imprescindível para o Homem, mas também a necessidade de manter uma presença que, não podendo ser realmente corporal, pode ser física, através do papel, e mental, através do seu conteúdo. A morte perde, assim, o estatuto de completa anulação, que a projecção literária assegura. Neste sentido, o heterónimo pode suicidar-se com a consciência de que a sua existência não desaparece completamente. Apesar de não deixar um conjunto de obras ficcionais, deixa, no entanto, um livro de confissões, não obstante o carácter de objectivação que pretende incutir, uma vez que este não é passível de cumprimento, na medida em que exigiria ultrapassar todas as barreiras que existem entre a substância e a sua percepção. Recordemos que o Barão pretende deixar uma memória intelectual de si, apesar de todos os erros a que está sujeita. Com que fito, para além da imortalidade? Tal como Bernardo Soares afirma, o prazer do conhecimento é sempre presente. Mesmo que

ilusório, a possibilidade é apelativa. Mais longe do que o prazer que a futura celebridade suscita vai Fernando Pessoa, ao afirmar, no *Heróstrato*, que:

Toda a celebridade apenas sobrevive, na verdade, na medida em que possa ser lida ou em que se leia a seu respeito. O homem de acção não vive mais do que a sua acção; depois é o historiador que o faz viver. Toda a celebridade é, na realidade, literária, porque a literatura é a verdadeira memória da humanidade. (2000:60)

E se Teive não se pronuncia nos mesmos termos, não evita, todavia, chamar a atenção para o facto de, por um lado, a escrita ser fonte de meditação (e de identidade) do Outro, e, por outro, a obrigatoriedade da exposição que advém da lucidez. Somente na pretensão de sobrevivência se justifica manter o manuscrito intacto, criando, assim, as condições propícias à elaboração de imagens do autor, independentemente da sua correspondência com a verdade. Recordemos que o heterónimo tentara justificar a sua acção de não eliminação de todos os papéis alegando a sua função de testamento de um suicida. Contudo, a constituição do seu manuscrito ultrapassa, como vimos, as características que um testamento comporta e, nesse sentido, ganha uma dimensão diferente, aproximando-se da função de um diário. Mas os fragmentos de Teive vão mais longe, dado que o diário tem um fundo íntimo, de monólogo consciente, em que o criador não se distingue do leitor. O diário tem um substrato de intimidade fechada que rejeita o carácter público de um olhar estranho. Mas não é este o caso, se atentarmos que, na verdade, o manuscrito é composto para um Outro, o que é salientado quando o autor afirma que «será este o meu único manuscrito. Lego-o, não, como Bacon, aos conceitos caridosos dos posteros, mas, sem comparação, á meditação dos que o futuro fizer meus pares» (Teive, 2007:23). O heterónimo tem consciência do nível público que pretende conferir ao seu legado. Com que intuito? Para além do desejo de permanência que subjaz ao seu comportamento, *este* manuscrito revela-se a alternativa à sua falência literária. E por isso assume claramente:

Attinjo, quebrando todos os laços, excepto o ultimo, entre mim e a vida, aquella clareza da alma em sentir, e a do entendimento em comprehender, que me dão a força de palavras, não para realizar a obra que eu nunca poderia realizar, mas ao menos para dizer com simplicidade porque razões a não realizei. (Teive, 2007:23)

Na ausência das condições que poderiam originar a obra de arte, fica a explanação do caminho que leva a esse vazio. A simplicidade a que Teive se refere é,

então, a solução para a sua falência literária, cuja complexidade contrasta com a necessidade de análise e consequente destrinçamento, simplificação do processo de criação anulado, assente na desestruturação da vida que o impede. Importante é também notar que nesta última confissão do heterónimo, como um suspiro que precede a consciência da aproximação do fim, há uma súbita rejeição dos parâmetros que sustentaram a percepção encontrada no manuscrito, tendo em conta a repentina assunção de uma clareza que só a ilusão pode simular.

A desconstrução a que Teive se entrega pela lucidez garante-lhe a dubiedade completa, a consciência da distância entre os objectos e a noção subjectiva deles, e, até, o conhecimento entre o que compõe o homem e a imagem que cada indivíduo tem de si próprio. E neste sentido menos se justificam as suas afirmações de segurança relativas à sensação e à concepção. Apesar disto, servem, no entanto, para assinalar uma viragem entre a aceitação da não criação literária e da criação confessional que surge como alternativa. O heterónimo cumpre, então, o seu último desejo, deixando à posteridade um conjunto de fragmentos supostamente representativos do seu ponto de vista, de modo que afirma: «Attingi, creio, a plenitude do emprego da razão. /E/ é porisso que tenho que me matar» (Teive, 2007:37). Na crença de que a sua concepção da vida é a mais próxima da verdade, pois situa-se no limite que pode alcançar, o autor (para além de cair no erro comum da certeza) leva a cabo, então, uma última acção que o separa definitivamente das margens da vida: o suicídio.

No decurso do que foi visto anteriormente, o caminho que o heterónimo vai preparando leva-o inevitavelmente ao suicídio como única solução para o fim do esvaziamento que a sua existência suportou, com pequenos lapsos de tristeza melancólica na saudade de qualquer coisa que o lançasse novamente para o meio da Vida, consciente e desejoso dela. E apesar dos ocasionais ímpetos que lhe relembram a amargura de uma concepção lúcida do mundo, o processo de abdicação que inicia não permite outro caminho para além da aceitação e, na incapacidade de suportar o caos, só a morte se afigura como libertação. Pela consciência desta liberdade que a morte trará e que não conduz ao esquecimento do heterónimo (que o manuscrito vinca), o jogo entre vencido e vencedor institui-se na identidade entre agente e vítima:

Gladiador servo e compulso, a espada que, servindo, será a minha derrota, será,

repudiando-a, liberdade e saúdo alto o destino com o penultimo gesto - o gesto antes d'aquelle com que, confessando-me vencido, me instituo vencedor. Na arena em que o Cesar nos lançou, para que entre nós nos digladiássemos, o que morre é vencido, o que mata é que vence. (Teive, 2007:55)

O paradoxo de quem interpreta, simultaneamente, dois papéis opostos é consciente para Teive que, assim, apreende o seu estatuto de escravo da vida e de libertador da mesma, onde a morte ocupa o instante em que a dupla representação ocorre. Como um condenado que muda a sua condição na plena ausência, o heterónimo enfatiza esta ideia num segundo fragmento semelhante, afirmando:

Como o gladiador na arena em que foi posto pelo destino que de escravo o expoz condemnado, saúdo, sem que trema o Cesar que haja neste circo rodeado de estrellas. Saúdo de frente, sem orgulho, que o não pode ter o escravo; nem alegria, que a não pode fingir o condemnado. Mas saúdo, para que não falte á lei aquelle a quem toda a lei falta. Mas, acabando de saudar, cravo no peito o gládio que não servirá no combate. Se o vencido é o que morre e o vencedor quem mata, com isto, confessando-me vencido, me instituo vencedor. (Teive, 2007:55)

Mais completo do que o trecho anterior, Teive assinala alguns elementos curiosos: a alusão a César, numa evidente analogia com Deus (ou com o Destino) não corrobora a ideia de descrença que parece perpassar no monólogo do heterónimo, embora saibamos que a tábua rasa desejada, do mesmo modo que pretende anular toda a crença, também pode originar as condições adequadas ao processo contrário, isto é, à absorção de diversas crenças. Importante é notar, também, a referência ao circo que o mundo constitui, numa comparação clara em que a comicidade, o lúdico, está intimamente associado ao carácter paradoxal da existência. Na ausência de emotividade que Teive parece assinalar mediante o seu acto de suicídio, há lugar, no entanto, para acentuar o caos da percepção, através da falta de lei que o rege. O jogo linguístico é evidente e salienta a dissonância entre a acção e a concepção do heterónimo, dado que a primeira responde a um substrato comum do Homem - a morte como fenómeno alargado -, ao passo que a segunda carece de identificação com o alheio. E, por fim, a ênfase na coincidência entre o vencido e o vencedor, que sugere a legitimidade do acto.

Perante o que analisámos, podemos, realmente, falar de legitimidade do suicídio? Teive, ao longo dos seus excertos, vai criando uma imagem de desolação, procurando as razões que a justificam, de modo que culmine na morte. Todavia, poderia o heterónimo ter escolhido outro caminho? Ou a abdicação e a consciência da futilidade

da Vida conduziriam necessariamente ao desfecho radical? Recordemos que os motivos que impediam a acção centravam-se no desconhecimento total das suas consequências, o que eliminava, perante a fragmentação da realidade e a limitação da inteligência, a vontade de realização. Contudo, o suicídio também é um acto, que embora seja perpetrado e dirigido ao mesmo sujeito, não invalida que os seus efeitos sejam mais latos. Mas esta possibilidade não parece afectar o heterónimo, não obstante a sua argumentação anterior. Por outro lado, temos as crenças. No caso de Teive, sabemos, pelo próprio, que é um processo onde a dúvida ocupa um lugar de destaque e, como tal, a sua força está minimizada. Na ausência de Deus, o heterónimo não tem de responder perante ninguém e o seu suicídio não constitui um atentado à criação. Parece constituirlo, sim, perante a ideia de um Deus-criador cristão. Mas o mesmo sucede com a crença pagã, a que o próprio Teive alude, afirmando a sua superioridade?

The very pagan concept of the origin of evil proclaims the pagan tendency to be conscious of objective reality. The pagan conceives this world as governed directly by gods, which are men on a larger scale, but, like men, good and evil, or good and evil in turns, who have caprices like men and moods as men have; and governed ultimately by an abstract compelling Fate, under which both gods and men move in logical orbits, but according to a reason which transcends ours, if it do not oppose it. This may be no more than a dream, like all theories, but it does conform to the course and appearance of the world; it does make the existence of evil and injustice an explainable thing. The gods do to us what we do to animals and lesser things. (Teive, 2007:61)

A concepção pagã determina um conjunto de deuses, em paralelo com o Homem, isto é, sujeitos ao bem e ao mal, à razão e à paixão, e que agem de acordo com esses preceitos, de modo que não diferem do comum humano, até no facto de serem, como Teive afirma, regidos pelo Fado, que estipula a sequência da existência vedada à compreensão do Homem. E como o heterónimo também indica, a hipótese que esta crença constitui é tão legítima como qualquer outra e pode ocupar o seu lugar em detrimento de outras perspectivas. Mas se a religião pagã tem por meritório a semelhança com o mundo humano e a justificação da presença do mal, o Destino tem um valor incalculável e intransponível, na medida em que define toda a vivência individual. E nesta decisão *a priori* da totalidade das coisas não está o homem subjugado pela ilusão de livre-arbítrio que o caracteriza, ignorante de que os fios da vida já se encontram tecidos? Para Teive, contudo, a visão é diferente, pois assume uma lucidez que, na aquisição desta crença, tem de ser condicionada por ela, uma vez que a acção é, então, apenas realização já delimitada pelo exterior. O suicídio seria, por

consequente, e de acordo com esta perspectiva sobre a regência da Vida, um acto pré-definido pelo Destino, ao qual o heterónimo não poderia jamais escapar. E, no mesmo sentido, qualquer acção, qualquer escolha, recairia sempre sobre um plano previamente elaborado, o que tornaria cada ser humano um escravo sem consciência da sua prisão.

Tendo em conta estes factores, é o suicídio de Teive legítimo? De acordo com o paganismo, ele é inevitável. Mas não parece legítimo, ou coerente, na verdade, se atentarmos nas condições que levaram o heterónimo a desistir do acto outrora: recordemos que o suicídio não foi executado mediante a possibilidade de ser determinado por Outro que não o próprio agente. E, deste modo, o mesmo se verifica agora, quando Teive afirma a crença no Fado. Apesar dos mesmos motivos, a escolha é diferente. Porquê? Só podemos supor que deriva da reunião de todos os elementos que, um por um, o afastam conscientemente do mundo, separando-o continuamente de todas as coisas que o chamam à vida, numa destruição sequencial das razões que, mesmo aparentes, o manteriam ligado à existência. Mas há completa coerência neste comportamento? Não há, na medida em que a conjugação de factores não constitui, ainda, uma justificação efectiva para o suicídio, quando este, então, se estabelece como um último acto de suposta liberdade que apenas evidencia o trabalho do Destino e a consumação de uma acção imposta. Mas o heterónimo não devia crer numa visão pagã, segundo os seus próprios preceitos de dúvida constante. E ainda assim o seu suicídio pode não ser legítimo, tendo em conta que se não atenta contra um Criador e se não dá azo a uma tarefa estabelecida, permanece, contudo, uma acção cujas consequências são impossíveis de determinar. E se este factor subjuga o ímpeto da acção, o mesmo deveria suceder no suicídio. Mas não sucede e a justificação para a acção recai sobre a impossibilidade de viver no caos. Perante o cansaço da existência, a morte revela-se, mesmo que ilusoriamente, a salvação.

Conclusão

Tentámos, ao longo dos capítulos precedentes, perceber qual a visão que o Barão de Teive tem da Vida e em que medida a sua percepção influencia as escolhas que faz e o comportamento que apresenta. Pretendemos, então, delimitar a imagem que o próprio heterónimo teve o intuito de criar sobre si mesmo, através dos diversos fragmentos que constituem a sua confissão de homem que caminha para o suicídio. Na elaboração da imagem do heterónimo, não pudemos evitar constatar algumas coerências e algumas incoerências que revelam a dificuldade de exprimir a essência de cada indivíduo e, por conseguinte, a impossibilidade de determinar a veracidade inerente à nossa concepção das coisas.

A constatação da lucidez do heterónimo que ocupa um lugar determinante não só no seu pensamento, mas em toda a obra de Fernando Pessoa, revelou uma percepção fragmentária da Vida, na qual se impedia, por um lado, a sustentação necessária à sua manutenção e, por outro, a dificuldade em gerir uma concepção baseada na descrença e as automáticas ilusões que constantemente se erguem para esconder o paradoxo que constitui a existência. Apesar do seu carácter racional e que o heterónimo destaca, verificámos que nem sempre se afigura linear a relação que a lucidez estabelece com o circundante que tem a pretensão de anular, mas cuja força garante a permanência do quotidiano.

Mais complexo ainda se mostrou o heterónimo quando pretendeu demarcar uma linha de separação com outros autores, supostamente regidos por um fundo mais emotivo do que racional. Neste contexto, Teive procede a uma análise superficial de fenómenos que encontra presentes em alguns escritores pessimistas - a importância da sexualidade, a extrapolação do drama privado -, tentando, por oposição, mostrar que a falência da lucidez nos primeiros deriva de uma distinção entre o âmbito conceptual e o âmbito emotivo, isto é, no facto de a lucidez dos pessimistas não reger realmente o seu comportamento, que, deste modo, continua sujeito às necessidades empíricas comuns. Mas apesar de Teive se afirmar como diferente, salientando que a sua percepção depende completamente da sua lucidez e que tal lhe confere superioridade em relação ao demais, observámos que, na verdade, as críticas que dirige aos escritores, para além

de analiticamente superficiais, não são legítimas, quando o próprio heterónimo também assume alguns erros que despreza. É o que sucede com, por exemplo, a presença de fragmentos relacionados com a sua anulação sexual, ou com a existência do próprio manuscrito que, de acordo com o que o Teive defende, não devia realmente existir (pois ainda estabelece uma ligação à Vida).

Verificámos, então, que a verdadeira linha de separação entre o heterónimo e os escritores situava-se apenas no facto do primeiro não universalizar as suas tristezas, isto é, na restrição individual dos seus acontecimentos e da sua percepção, ao contrário dos pessimistas que tenderiam a manifestar o seu desagrado através da culpabilização do mundo, ou, por outras palavras, na pretensão de que o erro é colectivo e não individual. Mas se o heterónimo se ilude com a ideia de uma superioridade inexistente, a análise da dimensão literária e emotiva vem confirmar esse engano, na medida em que, por um lado, encontramos a falência como escritor, que mais não consegue do que fragmentos e, por outro, como homem emotivo que, apesar das amarras da lucidez, não consegue nem evitar o desejo de pertença à vida no despertar de pequenas emoções, nem eliminar o peso social e hereditário que o constitui. Na falta de controlo de que tem consciência, Teive falha na superioridade que afirma possuir. E falha mais ainda quando não leva a cabo, a par com o desejo do suicídio, o expectável desejo de eliminação de todos os contactos com a vida que cada papel seu representa.

Se o objectivo do heterónimo é, então, deixar uma memória de si ao leitor, o seu manuscrito ganha uma dimensão pública que um diário fechado não comporta. Mas é apenas neste carácter exterior que se torna viável apreender o autor. Não obstante a incoerência que parece manifestar quando defende frequentemente o silêncio perante a visão depreciativa e insuportável da Vida, esse comportamento não invalida, na verdade, que a apresentação do manuscrito seja o único caminho possível ao intento de Teive, na medida em que, como vimos, o desejo de morte que o caracteriza e que se reflecte no acto do suicídio não é total, pois carece do desejo de anonimato que a destruição de toda a sua criação literária comportaria, se levada a cabo.

O que se reflecte nesta não correspondência entre a imagem de Teive e a incoerência que evidencia perante um comportamento inconsequente com a lucidez que defende? Reflecte o complexo jogo entre a verdade e a mentira, entre a ilusão e ausência dela, numa procura de fundamentos que a Vida anula, quando a sua principal base - a

crença - representa o caminho por excelência que escapa à fundamentação. Trata-se, então, de perceber que o paradoxo da Vida assenta precisamente na impossível conjugação entre a Razão e a Emoção, quando a primeira destrinça os meandros da existência e revela o seu absurdo, e a segunda anula a força da lucidez ao salientar o desejo de vida que caracteriza cada indivíduo, prendendo-o à existência, alimentando as ilusões que automaticamente se criam e que permitem ao homem confortavelmente pertencer ao quotidiano. A estrutura falível da existência é, então, um jogo indesejável que a lucidez perscruta e destrói, mas sem a qual nada é possível. O heterónimo assume esta percepção comprometedora da Vida, numa aparente eliminação de todas as ilusões que compõem o homem, mas que, quando analisadas, não têm completa correspondência, uma vez que, mesmo na lucidez, o auto-engano é inevitável e o heterónimo recai ocasionalmente nessa intrincada teia.

No confronto entre aquilo que pretende e aquilo que é, Teive mostra, por vezes, a saudade da vida que a melancolia assume, num desejo estranho de algo indefinido, numa vaga mágoa de não fazer parte de alguma coisa e na consciência da irredutibilidade desse processo marginal. E, todavia, o processo nunca é completamente marginal, se atentarmos na evidência de que o Homem nunca pode realmente afastar-se da Vida enquanto tal, desde que exista enquanto Ser, isto é, o sujeito **já está** na Vida e nunca consegue pô-la à distância, retirá-la de si, apesar da sensação de não pertença que é criada quando as condições subjacentes à familiaridade com a existência não parecem estar reunidas.

Neste complexo jogo mental e físico entre ilusão e verdade, onde a verdade nunca pode ser encontrada mediante a finitude do Ser, ganha sentido a afirmação do heterónimo sobre *a impossibilidade de fazer arte superior* (2007:38), directamente ligada ao título do seu manuscrito - *A educação do Stoico* -, sobre o qual pretendemos, agora, tirar algumas ilações. Em que medida é possível afirmar que o heterónimo é um estóico? O título que confere não é aleatório e apenas depois de um levantamento e análise das principais linhas que definem Teive, podemos, então, verificar a coerência dessa escolha. Não sabendo exactamente todas as fontes que foram usadas na aquisição de conhecimento sobre a filosofia estóica, sabemos, pelo menos, da existência de uma *History of Ancient Philosophy*, de A. W. Benn, publicada em 1912 (encontrada na Biblioteca Pessoal de Fernando Pessoa), onde se pode ler as seguintes informações:

The stoics were, in fact, strict determinists, or rather fatalists [...]. Their optimism consisted in believing that the world is as good as it can be made; but they also held that pleasure is not in itself a good - at least not for reasonable beings - nor pain an evil [...]. According to their ethical theory, virtue is the only good; while their vigorous onslaughts on vice amounted to a practical admission that there is an enormous mass of evil existing, for which their theology made God responsible [...]. They told men to follow Nature, or, more specifically, the rational nature of human beings. Yet nothing could be less natural or human or rational than their attempt to extirpate the impulsive and emotional elements of mind, their identification of virtue with insight. (112-117)

Tendo em conta esta definição do estoicismo, em que medida pode o heterónimo integrar-se na corrente filosófica? Se retomarmos o que foi analisado ao longo dos capítulos, alguns elementos parecem ir ao encontro do Barão, mas a maioria não corresponde à imagem pretendida. Assim, podemos, sim, assinalar que o heterónimo menciona uma perspectiva teológica semelhante, na medida em que avalia a hipótese de um regulamento do Fado que define a Vida dos Deuses e dos Homens, sendo aqueles uma superiorização destes. Todavia, esta crença não é assumida completamente e surge como uma hipótese mais provável do que o Deus Cristão, uma vez que explica a existência do mal. Por outro lado, a indiferença para com o prazer e a dor não são alvo de reflexão por parte de Teive, cujo silêncio não permite tirar conclusões. O mesmo sucede no que respeita à virtude. Mas é a última parte do trecho transcrito que mais se aproxima ou que mais se relaciona com o heterónimo.

Se o estoicismo defende a racionalidade do Homem e o comportamento orientado por ela, não podemos negar que o heterónimo, na sua apologia da lucidez, procura levar o princípio a um outro nível que os estóicos não elaboram, mas cujo conteúdo invalida toda a existência. A defesa de uma vida racional é, em si, paradoxal, pois anula completamente as ilusões que permitem a existência. É precisamente por este processo complexo de desestruturação que a componente racional do Homem, se executada em determinado nível, desvela o absurdo da vida. Deste modo, o preceito dos estóicos não funciona igualmente para o heterónimo, na medida em que se os estóicos defendem a racionalidade como conducente à felicidade, Teive revela que a razão é destrutiva da existência e, como tal, fonte de desespero. A superioridade conferida à Razão liga-se intimamente com uma minimização da função emotiva. Se, nos estóicos, a anulação das paixões é voluntária e essencial para a razão ser destacada, Teive não alcança este princípio, pois a sua emoção está inevitavelmente presente e escapa

completamente ao poder do heterónimo.

Como verificámos outrora, a ligação do heterónimo à emoção é complexa, dado que, por um lado, há uma tendência consciente para a sua anulação, sem, todavia, a possibilidade de ausência do desejo que subjaz à saudade da vida e ao necessário apelo que ela lança. Por outras palavras, a emoção é, para o Barão, uma condição da sua existência, por vezes descontrolada, e que participa da sua melancolia advinda da vontade de pertencer à Vida. Nesta falência emocional, que foge ao controlo do heterónimo, e que não pode ser eliminada, o Barão não atinge o princípio estóico, ainda para mais se pensarmos que a humildade que caracteriza os filósofos estóicos⁷ está em conflito com o orgulho desmesurado que o heterónimo confessa possuir. Perante estes factores, não podemos afirmar que o manuscrito do Barão de Teive revela um manual educativo da filosofia estóica, como o seu título pretende sugerir, pois a personalidade de Teive é, também, fruto do engano que a existência propicia, e que consiste na ilusão de se ser quem não é.

⁷ Thus "the Stoic's pride" is a delusion of the ill-informed. Swagger and affectation were not encouraged at Athens, least of all among her philosophers. If moral idealism taught nothing else, it taught the virtue of humility» (1982: 118)

Bibliografia Activa

- BENN, A. W., *History of Ancient Philosophy*, London, Watts & Co., 1912
- BERGSON, Henri, *O Riso*, Lisboa, Guimarães Editores, 1993
- BRENNAN, Tad, *The Stoic Life. Emotions, Duties, & Fate*. Oxford, Oxford University Press, 2007
- DESCARTES, René, *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, Lisboa, Almedina, 1985
- KIERKEGAARD, Soren, *Diapsalmata*, Lisboa, Assírio&Alvim, 2011
- LE GUERN, M. (ed.), *BLAISE PASCAL. Pensées*, Paris, Gallimard, 1977
- MARTINS, Fernando Cabral; ZENITH, Richard, *Fernando Pessoa. Teoria da Heteronímia*, Lisboa, Assírio&Alvim, 2012
- PESSOA, Fernando, *Carta a Adolfo Casais Monteiro sobre a génese dos heterónimos* (Disponível em <http://casafernandopessoa.cm-lisboa.pt/index.php?id=4292>)
- , *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, Lisboa, Ática, 1966
- , *Cartas de Fernando Pessoa a João Gaspar Simões*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982
- , *Heróstrato e a Busca da Imortalidade*, Lisboa, Assírio&Alvim, 2000
- , *A educação do Stoico*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007
- SOARES, BERNARDO, *Livro do desassossego*, Lisboa, Assírio& Alvim, 1998

—, *Livro do Desasocego*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010

Bibliografia Passiva

BLANCO, José, *A 1ª edição fiável*, In *Jornal de Letras*, 752, 7/28/1999

CASTRO, Ivo, *Um importante auxiliar*, In *Jornal de Letras*, 752, 7/28/1999

COELHO, Eduardo Prado, *Seria o fogo em minha casa?*, In *Público*, 2/21/1998

CUNHA, Teresa Sobral, *O 'Livro' desfigurado*, In *Jornal de Letras*, 752, 7/28/1999

GALHOZ, Maria Aliete, *Barão de Teive/Bernardo Soares. Aristocrata e pequeno-burguês*, In *Jornal de Letras*, 752, 7/28/1999

LOPES, Teresa Rita, *Fernando Pessoa et le drame symboliste: heritage et creacion*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985

—, *Pessoa por conhecer. Textos para um novo mapa*, Lisboa, Estampa, 1990

MARTINS, Fernando Cabral (coord.), *Dicionário de Fernando Pessoa e do Modernismo Português*, Lisboa, Caminho, 2008

—, *Uma personalidade prosadora*, In *Jornal de Letras*, 752, 7/28/1999

MONTEIRO, Manuel Hermínio, *Relançar toda uma obra*, In *Jornal de Letras*, 752, 7/28/1999

MOURA, Vasco Graça, *O outro heterónimo de Pessoa. Tabucchi versus Graça Moura*, In *Público*, Suplemento "Leituras", 7/31/1999

PESSOA, Fernando, *Páginas sobre Literatura e Estética*, Mem Martins, Europa-América, s.d.

QUADROS, António, *Notas sobre Adolph Moscow, Alexander Search, Barão de Teive, Bernardo Soares*, In Fernando Pessoa. *Obra Poética e em Prosa. Volume II. Prosa 1.*, Porto, Lello&Irmão, 1986

RIST, J. M., *Stoic Philosophy*, Cambridge, University Printing House, 1969

SENA, Jorge de, *Fernando Pessoa & C.^a heterónima*, Lisboa, Edições 70, 2000.

SILVA, Manuela Parreira, *Racionalista e estóico*, In *Jornal de Letras*, 752, 7/28/1999

TABUCCHI, ANTONIO, *PESSOANA MÍNIMA: ESCRITOS SOBRE FERNANDO PESSOA*, LISBOA, IMPRENSA NACIONAL-CASA DA MOEDA, 1984

—, *Uma silhueta inacabada*, In *Jornal de Letras*, 752, 7/28/1999

—, *O outro heterónimo de Pessoa. Tabucchi versus Graça Moura*, In *Público*, Suplemento "Leituras", 7/31/1999

ZENITH, Richard, *Introdução*, In Bernardo Soares, *Livro do Desassossego*, Lisboa, Assírio&Alvim, 1998

—, *Post-mortem*, In Barão de Teive, *A Educação do Estóico*, Lisboa, Assírio&Alvim, 1999

—, *Não há edição definitiva possível*, In *Expresso*, 4/17/1999

—, *O Barão & C.^a*, In *Jornal de Letras*, 752, 7/28/1999